دكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
جامعة الإسكندرية



تاريخ الفكر الفلسفي

في الإسلام

الناشر
دار الجامعات المصرية
تليفون ٢٢٤٦٩ بالإسكندرية

تاريخ الفكر الفلسفي

في الإسلام

المقدمات - علم الكلام - الفلسفة الاسلامية

دكتور

محمد علي أبو ريان

أستاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية

بجامعة الإسكندرية

١٩٧٤

الناشر

دار الجامعات المصرية

تليفون ٢٢٤٦٩ بالاسكندرية

"ألا إنّ نصر الله قريب"
"وكان حقاً علينا نصر المؤمنين"

الى

أرواح الشهداء الأبرار

إلى

الصامدين المرابطين في سائر
الجبهات العربية في أشرف معركة
عن: الحق والحرية والإنسان

أهدي هذا الكتاب
تذكيراً بعزٍ غابر
وزاداً لمجدٍ مرتقب

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

لقد صدرت الطبعة الأولى فى بيروت فى صورة تختلف بعض الشىء عن الطبعة التى نحن بصددها . ذلك لأننا أجرينا تعديلات على الكتاب فى جملته ، مادة وشكلا .

فن حيث الشكل نجد الجزء الأول من الكتاب فى هذه الطبعة مشتملا على : المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية . وسيختص الجزء الثانى بدراسة الحركة الروحية فى الإسلام وشخصيات الصوفية ومواجدهم .

هذا وقد أضفنا الجديد على مادة الكتاب ولاسيما فى الفصل الخاص بالفارابى ، إذ تعرضنا لدراسة « المدينة الفاضلة » عنده تفصيلا ، وعقدنا مقارنات مستفيضة بين آراء كل من الفارابى وأفلاطون بهذا الصدد ولم تخل الفصول الأخرى فى الكتاب من إضافات أو تنقيحات أو استدراكات على الطبعة الأولى ومع هذا فإننا نرجو أن تتاح لنا فرصة تالية لطبع الكتاب فى غير هذه الظروف الملحة ، حتى نستطيع أن نصل به إلى المستوى الأكمل من حيث الطبع والمادة العلمية إن شاء الله .

ولا يسعنى ـ وقد اكتملت طبعة الكتاب ـ إلا أن أتوجه بالشكر إلى تلميذى السيد / محمد محمد قاسم المعيد بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، فقد تحمل عبء مراجعة تجارب الكتاب وإنجاز فهارسه ، فله منى خالص الشكر . .

وإلى الله العلى القدير نتوجه بدعوات من شغاف القلب أن يهبنا من القوة والعزم على أن نعمل ما فيه صلاح الأمور ، وتثبيت السرائر ، وترسيخ الأقدام وتأصيل العلوم .

وإليه المرجع والمآب ، ومنه التوفيق سبحانه .

الاسكندرية فى ٦ مايو سنة ١٩٧٣

المؤلف

د . محمد على ابو ريان

تصدير (١)

على الرغم من أن القرآن لا يعتبر فى جوهره كتاب فلسفة أو علم على النحو الذى نعهده فى تصانيف العلوم ، إلا أن آياته الكريمة تحض المؤمنين وغيرهم على النظر فى ملكوت السماء والأرض والتأمل فى بديع مخلوقات الله وعجائب صنعه ، حتى يستدلوا على وجود الخالق من آثار خلقه ، فتكون الموجودات دالة على وجود موجودها . وحينما واجه الدين الجديد الأديان والنحل الأخرى التى سبقته إلى الانتشار فى نفس المنطقة كالصابئة واليهودية والمسيحية ، كان على حملة العلم والمثقفين من المسلمين أن يهبوا للدفاع عن الدين فى مواجهة الخصوم . **فينشأ علم الكلام** . وتتعقد مشكلة الحكم والخلافة ، فيتفرق المسلمون إلى شيع يدعم كل منها موقف كلامى ، وسرعان ما تلتاث هذه المواقف بالفلسفة بعد أن يعرف المنطق والفلسفة اليونانية طريقهما إلى الحياة العقلية عند المسلمين ، **فتنشأ الفلسفة الاسلامية** . وفى خضم هذا الصراع السياسى والجدل العقائدى نرى فريقا من خلصاء المؤمنين يهرعون للنجاة بأنفسهم من مغريات العصر وشروره ، وهم يشخصون بأبصارهم — فى حزن وأسى — إلى الماضى القريب ، إلى السيرة العطرة لصاحب الدعوة (ص) وتابعيه بإخلاص إلى يوم الدين ، فيتجردون عن العلائق بالكلية ويعكفون على العبادة والتبتل والتهجد قبلتهم الآخرة وحسن المآب ، فيكون من هؤلاء : الزاهدون ، والسائحون والبكاؤون والصوفية — وتختلط هذه الحركة الروحية بالفلسفة : **فينشأ علم التصوف الاسلامى** .

---

(١) مقدمة الطبعة الأولى ١٩٧٠ بيروت .

وهكذا تكاملت فروع الفلسفة الإسلامية الثلاثة وهى : علم الكلام والتصوف والفلسفة ، باعتبار المنطق أداة للفلسفة بحسب النظرية الأرسطية التى لقيت القبول عند المسلمين . وكتابنا هذا يتناول فى جزءيه : هذا التراث العقلى الاسلامى فى جملته . فالجزء الأول منه يشتمل فى قسمه الأول على دراسة موجزة للمقدمات العامة للفلسفة الاسلامية ، ثم لنشأة علم الكلام ومدارسه . ويختص القسم الثانى بدراسة عامة للتصوف الاسلامى . أما الجزء الثانى من هذا الكتاب فقد اقتصرنا فيه على المواقف الفلسفية البحتة فى الاسلام . والأمر الذى مراه فيه أن التاريخ للحياة العقلية عند المسلمين ، لا تكفى فيه هذه الصفحات المحدودة ، وقد يكون فى عملنا هذا إغفال لتفصيلات أو لشخصيات لها قدر من الأهمية ، ولكننا أردنا أن نعطى للقارىء فكرة عامة تغطى هذا المجال حتى تتحدد أبعاده الرئيسية ، بحيث تكون هذه الدراسة حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفى العام الذى سبق لنا أن أخرجنا منها كتابين فى الفلسفة اليونانية، وكتابا آخر فىالفلسفة الحديثة ، ولا يبقى على اكتمال هذه السلسلة التاريخية للفكر الفلسفى العام ـ بعد إخراجنا للكتاب الذى نقدم له اليوم ـ سوى مؤلف عن الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، نشرع الآن فى الإعداد لإخراجه .

ونحن نرجو أن نكون بعملنا هذا قد أسهمنا فى إقامة الصرح الثقافى الشامخ لبلادنا ولأمتنا الكبرى فى مسيرتها المظفرة نحو مستقبل مشرق مجيد ، يؤسسه العقل ويدعمه الإيمان . والله الموفق سواء السبيل .

بيروت فى أول آذار ١٩٧٠ دكتور محمد على ابو ريان

القسم الأول

المقدمات العامة وعلم الكلام

(١)

مقدمات عامـــة

فى

الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول
مشكلة الفلسفة الاسلامية

مقدمة عامة :

ليس هناك شك فى أن التفكير الفلسفى المنظم قد بدأ عند اليونانيون ، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والألوهية وناقشوها بأسلوب منطقى ، واتخذوا بصددها مواقف خاصة . أى « مذاهب » دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية . وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقينى بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم سائر الظواهر ، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون . وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة فى نشأتها الأولى . واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التى لاتحمل فى طياتها تبريرا منطقيا مقنعا .

على أن انتشار الفلسفة اليونانية فى شرق حوض البحر الأبيض المتوسط أى فى منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى اليهودية والمسيحية والاسلام جعل من الضرورى أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان ، لاسيما وأن الموضوعات التى تصدى لمعالجتها الفلاسفة لاتبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف فى المنهج والغاية ، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلى أما الدين فانه يستند أولا إلى الدليل النقلى . ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقى ، ويستند فى مجمله إلى المبادىء الأساسية للمنطق العقلى ، أما فى مجال الدين فان الايمان المطلق بصدق الوحى والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطى للحقيقة سندها وتبريرها فى الواقع .

وكان لابد من أن تفضى المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض أو تزاوج أو تأثير أو تأثر على أى صورة من صور انتشار التيارات الثقافية . وإذن فقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلماتها لا

سيما عند الخصوص ، أى أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير المستمدة من النصوص الدينية وحدها .

وكان من المستحيل أيضا أن يقبل هؤلاء طواعية موقفا يزدوج فيه الولاء للدين والفلسفة ، بحيث يسيران معا فى حياد وتواز دون أدنى محاولة للالتقاء أو التفاعل.

لقد كان رجال الصدر الأول فى كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلى للنصوص الدينية ويرفضون جميع صور التأويل التى تجعل للنص ظاهرا وباطنا ويقنعون بالاستمداد المباشر من ظاهر النصوص ، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية ، أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين .

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة . وهكذا نشأ علم الكلام المسيحى ، وكذلك علم الكلام الاسلامى ، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة فى استخدام أسلوب التبرير العقلى لأركان العقيدة وقضايا الدين ، بل كانوا يستندون أولا إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات .

ولما ظهر قصور هذا المنهج فى حق من لايسلم بالعقيدة أصلا . وكانت الفلسفة لاتقوم على النقل أو الايمان بل تبدأ من نقطة الصفر ولا تسلم الا بقواعد المنطق الأساسية ، لهـــذا **كان لابد من أن تتطور المواقف الكلامية** ويتعدل أسلوبها لكى تلتقى مع النظرة الفلسفية . وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلى لمفاهيم الدين وقضاياه .

ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء ، وقد تمثل هذا الاتجاه فى مواقف المعتزلة المتأخرين وفى كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال فى كتاب « المواقف » لعضد الدين الايجى ، غير أن استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث فى زمن قبل هذا .

فنحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية انما يرجع فى أصله إلى مشكلات علم الكلام .

ومن ثم فان التقاء الفلسفة بالدين كان لابد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل ، والتعايش الذى لامفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحى والعقيدة ، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الاسلامية التى تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية فى صورتها المتأخرة . وقضايا الاسلام الأساسية .

غير أن هذه المحاولات لم تمر بسلام ، فقد حدثت ردود فعل مختلفة ، وبدرجات متفاوته إذ تصدى الغزالى للفلسفة وكفر منتحليها فى مسائل معينة ولكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى ، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلته من المتشددين فى التمسك بالصورة الأولى المخلصة للاسلام عند بدء ظهوره ، يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق .

على أن فريقا ثالثا من المؤمنين ممن نبذوا أسلوب اللجاج العقلى ومضوا شوطا بعيدا فى طريق الايمان الخالص والحب الصادق والنشوة الحسة سلكوا مسلك الزهد والتقشف خوفا على العقيدة من مغبة الخلاف الذى استشرى حول مشكلة الامامة والآى المتشابه . وهربا من مغريات الترف وحياة الحضارة التى اقبلت على المسلمين بعد فتوحاتهم المظفرة ، وبذلك ظهرت طوائف الزهاد والعباد الخاشعين والبكائين من أصحاب المواجد والأذواق الذين وضعوا البذور الأولى لقيام الحركة الصوفية فى الاسلام ، وقد ظهر **التصوف** كرد فعل تطهرى على جميع صور الجدل حول العقيدة ، وكذلك ضد تيار التزمت الفقهى ، ويلاحظ أنه قد ظهر اتجاه غالب إلى الزهد والتصوف بعد أن استشرى خطر محنة خلق القرآن .

وقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلى فى التفسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة ، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية أى بالذوق أو بالحدس وهو ضرب من الاتصال أو الاحتكاك المباشر بالجهد الخلاق ، تتم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحس من ذوات مجردة .

وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون ، كان على أساطين حركة التصوف الإسلامى أن يفسحوا لها مجالا فى مواقفهم المذهبية ، وهكذا **ظهر تيار التصوف الفلسفى** عند ابن سيناء والسهروردى الخ .

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التراث العقلى والروحى عند المسلمين تنحصر دراسته فى فروع ثلاث :

- علم الكلام .
- الفلسفة البحتة .
- أخيرا التصوف بأنواعه .

الفلسفة الاسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفى الانسانى :

إذا كانت الفلسفة اليونانية هى الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفى الانسانى فهل تعد الفلسفة الاسلامية مجرد استمرار للحركة الفلسفية عند اليونان أم انها انتاج عقلى أصيل ينتمى إلى البيئة التى أصدرته بأكثر من سبب ؟

لقد اختلف الباحثون فى تقدير منزلة الفلسفة الاسلامية من التراث الانسانى الفلسفى ، فذهبت طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم ، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الاسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية ، والاسهام فيها بجديد يذكر ، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمى المتصل .

ولا شك أن الفريق الأول من الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الاسلامية انما يرجع فى دعواه إلى أن الفلسفة اليونانيــــة قد سدت منافذ الابداع الفلسفى على اللاحقين إذ أنها ـ بحسب رأيهم ـ قد أكملت رسالة الفلسفة فى تفسير الكون والانسان المبدع الأول ، ومن ثم فلم يبق للخلف الا أن يجيد النقل

عنها ويتقن الشرح لنصوصها والابانة عن متعلقاتها ، والتعليق على مسائلها ، وقد سار على هذا الدرب الهلليفيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء ، فيسلموه إلى المدرسيين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود . فكأن دور المسلمين فى هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفى اليونانى .

وكان قصارى جهدهم ـ بحسب هذا الزعم الأخير ـ أن يجيدوا نقله إلى اللغة العربية بدون تعديل أو تحوير أو معارضة جدية ، فتكون الفلسفة الاسلامية هى بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية ، وبذلك ينتفى أن يكون للمسلمين أى فضل فى المشاركة فى تكوين هذا التراث والاسهام فى حل قضاياه أو بمعنى آخر إنكار أن يكون للعرب أو المسلمين إنتاج فلسفى ذو أصالة أو إبتكار .

وثمت صورة أخرى للخلافات الدائرة حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وهى تتعلق بتسمية هذا التراث ، فهل هو تراث فلسفى عربى إستناداً إلى أن اللغة العربية كانت لغة الإنتاج الفلسفى ، وأن القرآن وهو دستور المسلمين قد نزل بالعربية ، وكذلك لأن العرب هم أصحاب الفورة الإسلامية التى حددت مصير الإسلام وأعطته الدفعة الأولى القوية على طريق النجاح والإنتشار ، أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية من حيث أن منتحليها وكبار شخصياتها كان معظمهم من شعوب إسلامية غير عربية أى من الفرس والخراسانيين والأتراك .

رأى القائلين بانها فلسفة عربية :

يرى أصحاب هذا الرأى ومنهم مستشرقون وقليل منهم من المؤرخين

العرب (١) أن الفلسفة العربية نشأت في أحضان الثقافة العربيـة التي تمثلت في القرآن وفي العلوم العربية التي صدرت عن الجنس العربي ، فالعرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية ، ومن ثم فان التراث العقلي الفلسفي العربي إنتاج عربي مـدين بوجوده للجنس العربي من حيث أن العرب هم الذين حملوا لواء الدفعة الأولى للدين والثقافة الإسلامية .

القائلون بانها فلسفة اسلامية :

على أن هـذا الرأي القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق ، فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية ، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الاسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصريين وأتراك ، وقد كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية ، هذا بالاضافة إلى مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أظلتهم الحضارة الاسلامية في عهدها الزاهر .

ومن ناحية أخرى فانه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الاسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبه المغلقة ، لمـا تيسر لهم التعرف المتكافىء على التراث العقلي للعـالم القديم ، فتاريخ العرب العقلي في العصر الجاهلي لم يحمل أي بذور تصلح للتطور بقوتها الذاتية فتنشأ عنها مواقف فلسفية جادة .

---

(١) من المستشرقين : منك ، ودى وولف ، وأميل بربيه ، ونللينو ، ومن العرب : لطفي السيد ، وأفراد آخرون معاصرون ممن يتخوفون من أن ينسحب مفهوم التسمية الإسلامية على المعنى العقائدي للاسلام ، وسنرى أن التمييز بين معنيي : الاســـلام الحضاري والاسلام العقائدي سيزيل هذا اللبس ، بحيث يمـكن أن نسمي الفيلسوف اليهودي أو المسيحي الذي انتج فلسفة في ظل الحضارة الاسلامية وفي سياق مضامينها وروحها — فيلسوفا إسلاميا بالمعنى الحضاري لهذه الصفة دون أن تمس هذه التسمية عقيدته الاصلية .

وكذلك فاننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامى أو الفلسفى فى أول نشأته عند المسلمين فاننا نجدها موضوعات إسلامية بحتة يثور الجدل حولها إما فى مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين أو فى مواجهة موجة التزمت السنى ، والتزام حرفية النصوص الدينية ، أو التحجر الفقهى الذى كاد يعصف بما فى الدين من شحنات روحية مشتعلة وإيمان دافق حمس . على أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب ، وتستهدف غاية دينية بحته ، ولئن صح هذا على علم الكلام فانه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفى عند المسلمين ، وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقوا – من الخارج – مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفى الأجنبى وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد ، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكرى حر وجاءت متأثرة بالمناخ العقلى الإسلامى (١) .

وقد أشار فريق من الاسلاميين – ومن بينهم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أنه لا يصح أن نجرى أى تغيير فى التسمية التى ارتضاها كتاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث ، فقد وضعوا لهذا التراث العقلى اسما خاصاً فلا يجب أن نحيد عنه (٢) فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام أو متفلسفة الإسلام .

المنكرون للفلسفة الاسلامية :

أصحاب هذا الرأى ينكرون على فلاسفة الإسلام الجدة والاصالة فى تفكيرهم الفلسفى ، ويعتبرونهم مجرد نقلة للتراث اليونانى الفلسفى ، أى وسطاء أدوا دوراً

(١) من القائلين بأنها فلسفة اسلامية : هورتن ودى بور وجوتييه ، وكارادفو .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية – القاهرة ١٩٤٤ – الطبعة الأولى ص ٢١ .

كان لابد لهم أن يؤدوه فى عملية نقل التراث ، فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم فى نقل تراث اليونان الفلسفى والعقلى إلى المسلمين فى عهد إزدهارهم .

وهذه الطائفة من المنكرين تبنى آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة . تشكك فى قدرة العقل العربى على التفلسف وترى أنه ليس فى مقدور العرب أن يتفلسفوا ، لأنهم من الجنس السامى ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآرى - واليونانيون القدماء منهم - هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك .

وكان الكونت جوبينو هو أول من أثار هذه المشكلة وميز الجنس الآرى على الجنس السامى بصفة عامة ، وجاء مستشرق آخر وهو كارل هينرش بيكر وقارن بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التى لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية فانها تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع ، وفيما يختص بالفلسفة يرى بيكر أنة بينما تخضع الروح الإسلامية للطبيعة الخارجية فتفنى الذوات الفردية فى كل لا تمييز فيه فلا تتصور الأفكار إلا على الاجماع - نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما محك النظر الفلسفى ، ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين (١) .

وكذلك استند رينان وكوزان وجوتييه إلى الدراسات اللغوية ليخرجوا منهـا إلى تقييم الشعوب إلى سامية وآرية ، وأفراد خصائص ثابتة لكل من الجنسين وقال رينان بهـذا الصدد : أنا أول من عرف أن الجنس السامى إذا قوبل بالجنس الهنـدى الأوروبى يعتبر حقا تركيبا أدنى للطبيعـة

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية : تراث الأوائل ، كارل هينرش بيكر ترجمة ع. بدوى ..

الانسانية ، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية فانها تمتاز بالكثرة والتعقيد والساميون يعتنقون التوحيد المطلق الذى يتمشى مع فطرتهم الساذجة ، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية » .

وتابع جوتييه موقف رينان وذكر أن العقل السامى عقل مباعدة وتفريق يدرك الجزئيات دون ربط بينها . أما العقل الآرى فهو عقل جمع ومزج وتركيب ربط الجزئيات فى كل متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية متداخلة متدانية (١) .

وقد أجمل جوتييه مناقشة المشكلة التى أثارها هؤلاء العنصريون قائلا : « أن هذه هى عقلية الدين الاسلامى (السامية) وروحه فى حقيقتها وواقعها ما ظهر منها وما بطن ، هو دين سام بحت مفرق وموحد بأضيق المعانى وغير عقلى ، لايتفق والتفكير الحر ، وقليل الميل إلى التصوف ، ولو فى عهده الأول على الأقل ، ومن ثم فى روحه الحقة . ومن المحال أن نتصور دينا أكثر منه تعارضا مع الفلسفة الاغريقية الآرية بأعمق المعانى ، إذ هى فلسفة مجمعة حاوية عقلية حرة التفكير مثالية وتصوفية (٢) » .

وبناء على هذه النتيجة العامة التى ساقها جوتييه يكون العقل السامى عاجزا عن استخلاص القوانين والقضايا ووضع الفروض أو النظريات ، ومن ثم فانه يمتنع على العقلية الاسلامية أن تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية وبذلك تكون الفلسفة الاسلامية نوعا من التكرار للفلسفة اليونانية .

وثمة رأى آخر معارض ساقه أوليرى الذى يذهب إلى القول بأن العقل العربى عقل يكلف بالماديات ، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفى

---

(١) جوتييه : المدخل إلى الفلسفة الاسلامية (الترجمة العربية) ص ٦٦ .

(٢) المدخل . ص ١٧٦ .

الذى يسمو على الماديات . وقد غلب على العرب التنافس والنضال فى الحياة لصعوبة المعيشة ، فلم يعنوا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة . وإذا صح هذا على العرب فى حال الجاهلية والبداوة فلن يصدق عليهم بعد أن تحضروا .

الرد على دعاة النظرة العنصرية :

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها فى دحض آرائهم التى أخـذت فى التلاشى تدريجيا منذ أوائل القرن العشرين وساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية التى كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدنية الحديثة وظهور أدباء وعلماء وفلاسفة من بينها ، الأمر الذى يكذب دعوى التحجر الجنسى وانطواء كل جنس على قدرات ثابته لاتتغير مع الزمن . وقد هوجمت فكرة الجنس الذى يتصف بخصائص ثابته ، فمن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التى وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتمادا على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة (مثال : تجربة أجريت على شعب الباسك فى شمال أسبانيا) وكذلك فانه لايمكن اعتبار الجنس وحدة سيكولوجية ، فقد أشارت أبحاث علم النفس للجماعات وعلم النفس الاجتماعى إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافى يجعل من العسير بل من المستحيل أن نتـكلم عن جنس نقى مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة ، ذلك أن صفات الأمم كما يقول جبرييل تارد تتغير تبعا للتطور التاريخى ، ويصبح التعليل الذى يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس عنوانا على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء للحقيقة .

وأخيرا فان علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية ، وإمكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ .

فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحـــدة المورثات Genes

فى التوائم التى خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج فى اختبارات الذكاء ، فى حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك بل أن المورث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة وهذه التعبيرات تتأثر فى الفرد الواحد بعوامل مختلفة ، وبمعنى آخر نجد أن تصور الفرد كوحدة استاتيكية قد حل محله تصوره كوحدة ديناميكية ، فالفرد أصبح ينظر إليه على أنه دور Rôle ، ذلك أن طبيعة أى فرد إنما تتغير بحسب الدور الذى يضطلع به فى المجتمع والملابسات التى تحيط به ، وعلى هذا فليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة ، بل أن موقف الفرد ودوره فى المجتمع إنما يتحدد نتيجة لتشابك عوامل البيئة والوراثة معاً .

وإذا كان الفرد الواحد يخضع لتغيرات كهذه فكيف الحال بالأمم والشعوب ؟ والواقع أن حضارة من يسمون بالآريين قد أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأنساب . ثم أن الأصل فى هذا التصنيف الجنسى يرجع إلى أبحاث علماء اللغات كما سبق أن ذكرنا ، فكيف يمكن أن يطبق التصنيف اللغوى على السلالات والأجناس ، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة ؟

ثم أنه إذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامى وحده ، ويغفل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضا ساميون ؟

وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر العربى وحده بل لقد أسهم فى إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية أى غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم ، وهذا ما يوقعهم فى تناقض ظاهر .

وثمة أمر آخر وهو أن معظم هؤلاء المستشرقين يكررون القول بأن الفلسفة الإسلامية لم تؤت بعد حظها من الدراسة العلمية الكاملة ، ومع هذا فهم يصدرون بصددها أحكاما قطعية حاسمة .

وقد أدرك المستشرق Dugat مدى ما وقع فيه رينان من التناقض فقد عثر على نص لهذا الأخير يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو ، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية ، مع أن رينان هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الانتاج الفلسفى ، واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب .

وقد دافع دوجا عن الفلسفة الاسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سيناء لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا فى ميدان الفكر ، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربى .

وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تنمان ومونك وماكدونالد ، إلى أن للمسلمين فلسفة جديرة بالبحث تتمثل فى محاولة التوفيق بين العقل والدين .

وعلى الجملة فإننا نرى كيف أن الموقف الذى اتخذه أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد فى مواجهة النقد العلمى الجاد ، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفى يتميز بطابع فريد ، فقد تناولوا مانقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة، وصبغوه بالصبغة الاسلامية ، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه .

آراء المؤرخين الاسلاميين بصدد الفلسفة الاسلامية :

لم يكن المؤرخون الغربيون المعاصرون وحدهم هم الذين أثاروا مشكلة الفلسفة الاسلامية على هذا النحو فانقسموا بصددها إلى مؤيدين ومنكرين ، بل لقد سبق أن أثير هذا الخلاف بين المؤرخين الاسـلاميين أنفسهم فمنهم — وهم الغالبية العظمى — من امتدح مواقف فلاسفة الاسلام — وخصها بالأصالة والابتكار وفريق آخر أنكر التفلسف على العرب وإن كان يخص غيرهم من المسلمين كالفرس بالقدرة على التفلسف ، وقد وقف فريق ثالث

موقفا علميا وسطا وأرجع ممارسة العلوم العقلية إلى ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران .

ولقد كان لنزعة الشعوبية — التى تقطر حقدا على العرب — أثرها الكبير فى الحط من قيمة الجنس العربى وصفاته وقدراته ، وكان الشعوبيون — من الفرس خاصة — يرددون أفكار أصحاب النظرية العنصرية ، فالعرب فى نظرهم أمة بدوية متوحشة لا فن ولا علم ، ولا قدرة لها على انتاج فلسفة يقول صاحب العقد الفريد : « لم تزل الأمم كلها من الأعاجم فى كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها . . ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها ، ويقمع ظالمها وينهى سفيهها ، ولا كان لها قط نتيجة فى صناعة ولا أثر فى فلسفة إلا ما كان من الشعر ، وقد شاركتها فيه العجم » (١) .

أما صاعد بن أحمد فإنه يذكر فى معرض كلامه عن علم العرب فى جاهليتهم : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز شيئا منه ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى (المتوفى سنة ٢٦٠ هـ — ٨٧٣ م) وأبا محمد حسن الهمذانى (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ — ٩٤٦ م) .

وما ذهب إليه صاعد يؤيد دعوى الشعوبية فى أن طبيعة العرب لا تسمح بالتفلسف سواء فى الجاهلية أو بعد الاسلام ، حتى أنه ليعد اشتهار الكندى بالفلسفة — وهو عربى — من قبيل الصدفة البحتة .

ونجد الجاحظ — رغم إشادته بفصاحة العرب وشعرهم — يعقد مقارنة بينهم وبين غيرهم من الأمم فيقول : « أن الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا الى عالم موصوف ، وإنما هى كتب

---

(١) العقد الفريد جـ ٢ ص ٨٦ .

(٢) طبقات الأمم : لصاعد الأندلسى .

متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، ولليونان فلسفة ومنطق ، وفى الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس ، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكر ودراسه الكتب وحكاية الثانى علم الأول ، وزيادة الثالث فى علم الثانى ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم ، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام (١) » .

ومعنى هذا أن الجاحظ يرى أن العرب ليس فى مقدورهم أن يتفلسفوا لأن الفلسفة إنتاج عقلى يحتاج إلى إمعان الفكر ، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج إلى بديهة حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول من نثر وشعر .

ولا شك أن هذا المسلك يدخل الجاحظ فى دائرة العنصريين الذين يصنفون عقليات الشعوب حسب أجناسها .

فإذا انتقلنا إلى آراء طائفة القائلين بقدرة العرب على التفلسف فإننا نجد من بينهم الشهرستانى صاحب الملل والنحل الذى يشير إلى وجود نوع أولى من الحكمة عند العرب فى الجاهلية ، يتمثل فى الحكم القصيرة والأمثال المركزة . ويعقد الشهرستانى مقارنة بين العرب والهنود ويقرر أن هذين الشعبين يتشابهان فى ميل كل منهما الى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، وإذن فالعرب مثلهم كمثل الهنود فى استطاعتهم أن يتفلسفوا وهو يقول :

« ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ربما قالوا بالنبوات (٢) » .

ويقول فى موضع آخر : « إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥ .
(٢) الملل والنحل ص ٢٥٣ .

وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية(١) » .

ومعنى هذا أن العرب كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات ، أى إلى تناول موضوعات الفلسفة وقضاياها .

وإذا كان الشهرستانى قد جعل العرب على قدم المساواة مع الهنود فى القدرة على التفلسف والنظر العقلى المجرد فان مؤرخاً آخر هو **تقى الدين احمد بن على المقريزى** صاحب « الخطط » يرى أن للعرب قدرة على التفلسف كغيرهم من الأمم ولكن بدرجة أقل ، يقول : « واسم الفلاسفة يطلق على جماعه من الهنود والبراهمة ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة أصلا ، ويطلق على العرب بوجه أنقص وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية ويقرون بالنبوات ، وهم أضعف الناس فى العلوم(٢) » .

ونتهى من استعراضنا لآراء الإسلاميين (٣) حول حقيقة هذا التراث العقلى الإسلامى بايراد رأى ابن خلدون فى هذه المشكلة .

لم يذهب ابن خلدون إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة ، بل أدخل تأثير الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية فى تكوين عقلية الشعوب وطبائعها ، فتعليم العلم — كما يقول — يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر فى الحضر وتزداد مع الحضارة والعمران وتقل فى حالة البداوة(٤) .

وهو يقسم العلوم التى يخوض فيها البشر إلى قسمين : عقلية ونقلية والعلوم العقلية مثل المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا والتعاليم ، يقف عليها

---

(١) الملل والنحل ص ٣ .
(٢) الخطط جـ ٤ ص ١٦٣ .
(٣) نقصد المؤرخين الإسلاميين المعاصرين لنشأة الفلسفة الإسلامية وازدهارها فى العصر العباسى .
(٤) المقدمة ص ٣٧٩ .

الانسان بطبيعة فكره ، لا فرق بين عربي وعجمي بصددها إلا من حيث الظروف الزمانية والمكانية التي ينشأ كل منهما فيها(١) .

وهذا يعني أن في مقدور كل انسان أن يتفلسف ، إذ أن الفلسفة ليست خاصة بشعب أو بجنس معين ، ولكنها من جملة الصنائع التي يحذقها أهـــل الحضارة والعمران ، ولهذا لم تكن للعرب فلسفة في جاهليتهم ، إذ لم تترتب لديهم ملكات خاصة بهذا الصدد وهم على حال البداوة ، ولما تحضروا إبان الحكم العباسي مالوا إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم ، ولذلك فان أكثر حملة العلم من العجم أو ممن تتلمذوا عليهم(٢) ، وليس ذلك لعلة كامنة في طباع العرب وإنما يرجع ذلك إلى أن العجم بدأوا حضارتهم قبل العرب .

وقد برع فلاسفة الاسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيرا من آراء المعلم الأول(٣) .

آراء الاسلاميين المحدثين في اصالة الفلسفة الاسلامية :

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التي ترى في الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقاً متمايزاً من أنماط الفكر الانساني . وهؤلاء أيضاً فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الاسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية ، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث ،

---

(١) المقدمة ص ٤١٧ .

(٢) المقدمة ص ٤٩٩ .

(٣) المقدمة ص ٤١٩ .

علم إسلامى أصيـــل هو علم أصول الفقه(١) الذى ظهرت فى رحابه المذاهب الـكلامية ، وجاءت الفلسفة اليونانية لـكى تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفى من خلال النظر فى مسائل الفقه وأقضيته وقياساته ، فلم يـكن تيار الفلسفة اليونانية — على هـذا النحو — سوى رافد اندفع ليلتقى مع المجرى الـكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافى المتبادل كنتيجـة للتجاور المكانى والتماس الحضارى فى هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليونانى مستعرضين قضاياه بإسلوب منهج المقارنة لا بإسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلسف منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء .

ولـكن هذا الرأى كان له خصوم من المستشرقين - حتى قبل أن يذيعه صاحبه - فقد ذهب المستشرق فون كريمر إلى أن نظرية القياس الفقهية التى طبقها فقهاء المسلمون كابن حنبل والشافعى وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودى وأن لفظ (القياس) موجود فى اللغة العبرية .

وقد حبذ هذا الرأى ودافـــع عنه المستشرق برنشفج أستاذ الدراسات الإسلاميـة فى السربون ، وكان لى حظ الاستماع إلى مقالته هذه — فى أيام الطلب بهـذه الجامعة — فاظهرت ضعف هـذا المأخـذ استناداً إلى ما انتهت اليه الدراسات التاريخية حول أصول اللغات : فاللغتان العربيـــة والعبرية ترجعان إلى أصل واحـد ، فهما من مجموعة اللغات السامية ، وما دام الاستمداد اللغوى واحداً فلا مشاحة إذن فى وجود لفظ واحـد فى لغتين

---

(١) أذاع هذا الرأى الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) القاهرة ١٩٤٤ .

متفرعتين على أصل واحـد ، وبالتالى لا وجه للقول باستمداد احدى اللغتين من الأخرى . ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل فى (العربية) كما هو أصيل فى (العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريمر وخلفه برنشفج !

أما الرأى الثانى المنـكر لاصالة القياس الفقهى عنـــد المسلمين فهو رأى المستشرق جولد زيهر ، إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيراً من الأحـكام الفقهية التى كانت تصدرها المحـاكم الرومانية فى بيروت قبـل الفتح الإسلامى وأن الفقيه الأوزاعى هو خير دليل على هذا التأثير ومن ثم فان نظرية القياس الفقهى قد وفدت عـلى المسلمين من فقهاء الرومان . والرأى كما نرى ضعيف لا يحتاج إلى طول محاجة ، فأولا لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعى تثبت صحة هـذا الرأى ، بل أن النصوص المتفرقة التى نسبت إلى الأوزاعى تنم عن اتجاه مالـكى واضح .

وثانيا : ما يقطع به التطور المحقق فى دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة ، تدرج خطوة بعد أخرى فى مدارج الـكمال حتى تم نضجها بمعزل عن المؤثرات الخارجيـة . فلقد خيف على الاسلام ابان ظهوره من رواسب الثقافات الوثنية ، وكذلك من تعقيدات الـكتابيين وبجافاتهم للفطرة الإسلامية ، فلم يكن القضاة وولاة الامصار الإسلامية فى صدر الإسلام يحبذون الاستناد فى الفصل فى الدعاوى إلى غير الـكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنهما .

على أننا وإن كنا ندافع فى هـذا الموقف بالذات عن الرأى القائل باصالة الفلسفة الإسلامية فى مواجهة المنـكرين لها ، إلا أننا قد لا نقبل بعض النتائج التى ينتهى اليها القائلون به .

وهـذا التحفظ يفضى بنا إلى الـكلام عن موقف الفريق الثانى من الطائفة

الثانية ، وعلى هذا الرأى جمهرة الباحثين المعاصرين فى الفلسفة الاسلامية على إختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، ويتخلص هذا الموقف فى أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر ، فأقبلوا فى صدر الاسلام على علوم القرآن والسنة، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها فى مواجهة الخصوم ، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا فى كل هذا مبلغ الكمال والنضج ، ثم طلبوا فى هذا الطور من حياتهم - فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين . فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة الا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى . ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الاسلامى إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة.

الخلاصة :

ونخلص من المناقشات التى أوردناها حول مشكلة الفلسفة الاسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى مايلى :

أولا : أن دعوى التمييز العنصرى لاتستقيم مع المنطق ، ولا تستند إلى أى أساس علمى ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة ، ثم إن الصفات التى يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب انما تنطبق على العرب فى جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية ، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور. والشعب اليونانى من بينها . ولما تحضر العرب فى العصر العباسى كانت لهم مشاركة فعلية فى الحركة العلمية ، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة

وتدبير شئون الدولة . فليس للطبع أو العنصر أثر فى هذا الاتجاه .

ثانيا : أن المسلمين انتجوا فلسفة خاصة بهم ، جديرة بأن تسمى **فلسفة اسلامية** أسهم فيها مفكروا الاسلام من الشعوب الاسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان .

ثالثا : انه على الرغم من أصالة الفلسفة الاسلاميـــة ، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الاسلامية ووصلت إلى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة ، إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هـذا المجال ، فنقلت إليهم فلسفة اليونان ، والفرس ، والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية ، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم .

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين

يتعين علينا إذن أن نجلو الصورة التى انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين : نحن نعرف أن المدارس فى العصر الهلينى ـ بعد أرسطو ـ عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها ، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الـكبيرين وحاكت حولها وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتا من القصص والأساطير الخرافيـة ، ونجد صورة لذلك كله فى كتاب ديوجين اللاثرسى عن « حياة الفلاسفة وآرائهم » ، وفى مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه ، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفيقية واضحة نجد اكتمالها فى صورة « مذهب » عند أفلوطين السكندرى ثم نجد مدرسة أفلوطين تتفرع إلى مدرستين ،

واحدة فى أثينا بزعامة أبرقلس ، والثانية فى الشام بزعامة يامبليخوس . وتواجه المدرسة الأولى نهايتها فى أثينا على يد جيستنيان عى أوائل القرن السادس الميلادى فيفر فلاسفتها إلى جنديسابور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليونانى الى اللغة الفارسية .

أما الفرع الثانى فيستمر فلاسفته فى إكمال سلسلة الأفلاطونية المحدثة بعد أن اعتنقوا المسيحية، واختص السريان منهم بنقل التراث اليونانى إلى السريانية(١). وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال أنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفزه فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية ، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خلق القرآن ـ لم يجد المأمون (٢) حوله غير السريان وفى جملتهم حنين بن اسحق وابنه اسحق وقسطا بن لوقا البعلبكى وغيرهم ممن حذقوا اليونانية والسريانية والعربية ، فكان النقل أولا من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقلة بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية الى العربية مباشرة . ولكن هذه الحركة لم تتجه فى غالب الأمر الى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية تضن بها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التى لا يحق لغير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها ، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت الى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب أوربا اثر اقتحام محمد الفاتح لها .

---

(١) راجع أوليرى « الفكر العربى ومكانته فى التاريخ » ترجمة الدكتور تمام حسان راجع أيضا مقال « من الإسكندرية الى بغداد » فى مجموعة (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) لماكس ماريرهوف ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٢) راجع طبقات الأمم لصاعد الأندلسى .

والذى يعنينا من هذا الأمر أن النقلة من السريان اقتصرت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهلينى بما تضمنته من تلفيقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع فى الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعاقت التطور الطبيعى للعقل الإسلامى بل وحبست انطلاقه الى حين .

— **مشكلة الكتب المنحولة :**

ونشير بالذات — فى هذا الصدد — الى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية ، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح فى الخير المحض (١) ، فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسطو طاليس قد نسب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين(٢) جمعها مؤلف سريانى مجهول ، وقد ترجمه الى العربية عبد الملك بن ناعمه الحمصى المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندى ، ونجد فى هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة ممزوجا بتعاليم الاسكندر الافروديسى ، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو . ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالاضافة الى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسمبليقسوس والاسكندر الافروديسى ونشأت

---

(١) فيما يختص بالكتب المنحولة : راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور و « أصول الفلسفه الاشراقية » للمؤلف .

(٢) راجع بول كراوس « أفلوطين عند العرب » المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ — وقد نشر عبد الرحمن بدوى تفسير كتاب أثولوجيا لابن سيناء فى « أرسطو عند العرب » ثم نشر نص أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونيـة المحدثة عند العرب . وكان المرحوم بول كراوس قد قام بدراسة كتاب (أثولوجيا) وقارنه بنص التاسوعات وقد وجدت تعليقاته المستفيضة على نسخة (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسينيون فى مكتبته بباريس ، ولم تتح لبول كراوس الفرصة لنشر هذه التعليقات القيمة .

مشائية اسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد استحكمت الأزمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابي فنراه فى كتاب « الجمع بين رأى الحكمين أفلاطون وأرسطو » يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له، ثم يحاول التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة زعما منه بأنه لا يعقل أن فيلسوفا كبيرا كأرسطو يناقض نفسه ، والحقيقة أن الفارابي كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف (الميتافيزيقا) لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أثولوجيا ، والأولى نصوص حقيقية لأرسطو أما الثانية فهى ليست له ، ولم يكن الفارابي على علم بذلك ، فأخذ يحتال فى تعسف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة ، ثم أنه كذلك يقرأ لأرسطو نقدا شديدا موجها لنظرية أفلاطون فى المثل ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية فى أثولوجيا المزعوم فيحتال للتوفيق بين الرأيين على ما بينهما من خلاف شديد .

على أن ابن سيناء تنبه إلى مشكلة كتاب « أثولوجيا » فقال فى نص حاسم فى رسالته إلى الكيا أبي جعفر ، « على ما فى أثولوجيا من المطعن » وهذه العبارة — ولو أنها تعبر عن الشك العميق فى نسبة هذا الكتاب لأرسطو — إلا أن التيار القوى الذى خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد فى مصير المشائية الاسلامية بالصورة التى رسخت بها فى أذهان المسلمين . وحتى ابن سيناء نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المشائين الاسلاميين فلخص لهم مبادئهم فى « الشفاء » وفى « النجاة » وفى أجزاء من « الاشارات » على عدم إستحسانه لمذهبهم . فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب صفوة المثقفين الاسلاميين آنذاك .

وفى هذا الجو الملىء بالمتناقضات لم يستطع العقل الاسلامى أن يبرز جوهرة الخلاق فى ميدان الفلسفة نقيا مخلصا فقد تعثر فى مواطىء هـذا الخليط المعوق للانطلاق الفكرى وبذل مجهوداً ضخما فى محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من أساره على يد المدرسة الاشراقية أوالأفلاطونية الاسلاميه ثم على يد ابن رشد وكان أن انتقل هذا التراث كله إلى العالم العربى عن طريق الترجمة فظهرت فى أوربا مدارس تتعصب لابن سيناء وأخرى تشايع ابن رشـــد واستمر تأثير فلسفة المسلمين فى أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكارت (١) وليبنتز وغيرهما .

أثر الفلسفة اليونانية فى اعاقة انطلاق الفكر الفلسفى عند المسلمين :

على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالرأى القائل بأن جهود فلاسفة الاسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب . فقد كانت هنالك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية اسلامية تتضمن أبحاثا مبتكرة فى المنطق (٢) وفى الالهيات وخصوصا فى مشكلة الألوهية وأدلة اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله . وعلاقة الله بالعالم ومصير الانسان وأفعاله . وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة فى الميدان الطبيعى والفلكى . وهذه مسائل كانت تدخل فى دائرة البحث الفلسفى فى العصر القديم .

التيار الأفلاطونى فى الفلسفة الاسلامية

« منهج جديد »

وإذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الاسلامية يتفقون على أن فلاسفة الاسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأى أساسا وموجها لأى بحث فى هـذا الميدان ، فاننا بعد أبحاث فى مدى

(١) راجع للمؤلف « بين الغزالى وديكارت » بحث مقارن فى مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦
(٢) راجع كتاب (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام) الدكتور على سامى النشار .

عشرين عاما على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأى وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الاسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا منهجا تاريخيا عريضا أثبتنا فيه ضحالة الرأى الذى ساقه المؤرخون والذى يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذى وجهه اليها الغزالى .

وكانت نقطة البداية فى منهجنا بعض النصوص الاشراقية التى تذكر أن رئيس الاشراقيين هو أفلاطون وأن أتباع الاشراقية هم الأفلاطونيون (١) وكان علينا أن نعود إلى المنابع الأولى للفكر الأفلاطونى . وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الافلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا فى المحاضرات الشفوية للأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثلا رئيسية فى أعلى مرتبة عى عالم المثل، وفوقها الواحد . وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الاسكندر الأفروديسى واعتباره العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الانسانية ، ثم أحدثت الأفلاطونية المحدثة أثرها فى أحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الصدور عند أفلوطين وتلقاها المسلمون تحت إسم نظرية « الفيض » أو نظرية « العقول العشرة » التى نجد صورة لها فى فصل من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وليست العقول العشرة الكونية سوى الاعداد الطولية المثالية عند أفلاطون ، وقد أشار اليها ابن سينا اشارات موجزة فى القسم الرياضى من كتاب « الشفاء » .

على أن هذا التيار الأفلاطونى كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة ، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار فى صراحة إلى سخف آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس واتجه إلى « الحكمة المشرقية » وخصوصا من الجزء الأخير من « الاشارات » المسمى « بمقامات

(١) راجع كتاب « حكمة الاشراق » للسهروردى وكتاب « المثل العقلية الأفلاطونية » لمؤلف مجهول — وكتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى — ورسالة « فى المثل المعلقة » لقصاب باشى زاده .

العارفين ، وكذلك فى رسائله الصغرى وهى التى تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيق أى عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائى المعروف ، فليست العقول العشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكم بالأفلاطونية التيار المشائى المزعوم إذ كان يجب أن تنقى من الآثار المشائية لكى تعود إلى أصلها فى حظيرة المذهب الأفلاطونى وكان على أبى البركات البغدادى أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائى فى نقده للنظرية فى كتابه « المعتبر » إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية هل هو وحى أم أنه تسليم أعمى بأمر غير معقول ؟ وفى خلال هذا التساؤل نجده يفصح عن حقيقة موقفه الأفلاطونى . وقد كان على المدرسة الاشراقية أن تكمل الدور الذى بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات فى تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهى عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور فى صورة متكاملة مضافا إليها رواسب كان لابد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند أفلاطون إلى إحيائه عند أتباع السهروردى الاشراقى، وقد اعتقد المؤرخون ـ عن غير حق ـ أن مذهب ابن سينا الرسمى ظل معروفا فى العالم الاسلامى وعلى الأخص فى ايران إلى القرن التاسع عشر الميلادى ، ولكن الواقع أن الاشراقية هى التى احتلت مكان الصدارة فى الفكر الاسلامى إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع ، وكان بعض الاشراقيين يشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بآرائهم الاشراقية كنصير الدين الطوسى وغيره ، وقد وصلت الاشراقية أى الأفلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطونى الكبير صدر الدين الشيرازى صاحب كتاب « الأسفار الأربعة » وكانت مدرسته هى التى استمرت فى ايران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى (١) .

---

(١) راجع جوبينو ، الفلسفة والدين فى آسيا الوسطى

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطونى طريقه إلى الظهور ، كذلك أخذ أرسطو الحقيقى طريقه إلى الظهور عند ابن رشد فى الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمنى للمذهب الأرسطى .

خاتمـــة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفى عنـد المسلمين أشرنا فيها إلى أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديد ، وحسبنا أن نؤكد ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقى على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى يمكن متابعة التراث الفلسفى فى سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشارف العصر الحديث .

مجهودات الباحثين فى ميدان الفلسفة الإسلامية

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض المواقف الأساسية لفلاسفة الإسلام أن نشير إلى المجهودات العلمية لطائفة من الباحثين الممتازين فى هذا الحقـــل الإسلامى الهام .

أ) المقـدمات :

فمن حيث الدراسة المدخلية لهذا الفكر نجد كتاب « التمهيد » للشيخ مصطفى عبد الرازق فى أعلى مرتبة بين هذه البحوث ، وكذلك كتاب الدكتور ابراهيم بيومى مدكور « فى الفلسفة الإسلاميـــة منهج وتطبيقه » . ومن بين كتب المستشرقين نجد كتاب جوتييه الذى ترجمه الدكتور يوسف موسى باسم « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » ، وكتاب مونك « أمشاج من الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية » . ومقال المستشرق والزر عن الفكر الاسلامى ، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التى ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى

بعنوان « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » وأخيرا كتاب أوليرى عن « الفكر العربى ومكانته فى التاريخ » وقد نقله إلى العربية تمام حسان .

ب) الكندى :

أما عن الكندى فقد خصص الشيخ مصطفى عبد الرازق كتيبا مفيدا لدراسة هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة فى ذلك الوقت ، وهو كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » القاهرة ١٩٤٥ وأخرج الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » — القاهرة ١٩٤٨ . وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف الدكتور عبد الهادى أبو ريدة بعد ذلك على دراسة آثار الكندى الفلسفية فنشر بعض رسائله فى مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠ والثانى سنة ١٩٥٣ ، وقد قدم الدكتور أبو ريدة لتحقيقه النصى بدراسات مستفيضة عن مذهب الكندى الفلسفى .

ج) الفارابى :

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابى الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشى وشنيشنيدر ، وكاردفو ، غير أن كتاب الدكتور ابراهيم مدكور عن « الفارابى » يعد بحق أول بحث كامل عن فلسفة الفارابى .

La place d'al - Farabi dans l'école philosophique musulmane

وقد ظهرت دراسات أخرى للأب الياس فرح « الفارابى ١٩٣٧ » ولعباس محمود « الفارابى » عن لجنة دائرة المعارف الإسلامية .

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابى محققة تحقيقا علميا فأخرج الأب بويج « رسالة فى العقل » بيروت سنة ١٩٣٨ ، وصدرت طبعة ثانية محققة

« لآراء أهل المدينة الفاضلة » فى القاهرة سنة ١٩٤٨ ، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع « إحصاء العلوم » مع مقدمة مستفيضة .

هذا ويعكف الباحثون فى معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابى ضمن المجموعة الافلاطونية، وقد أصدر المستشرق فرانشسكو جبريلى نشرتين عن الفارابى . هذا بالإضافة الى بعض رسائل الفارابى التى أصدرها مؤخرا الدكتور محسن مهدى بجامعة هارفارد وهى تنطوى على مجهود علمى واضح .

د ـ ابن سينا :

أما ابن سينا فقد حظى بأكبر نصيب فى ميدان الدراسات الفلسفية فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخى الهام الذى أصدرته لجنة الاحتفال بالعيد الألفى لابن سينا تحت إشراف الأب قنواتى (١) فهو يشير الى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها، على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى المجهود الممتاز الذى بذلته السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها ونذكر من بين مؤلفاتها :

- La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina Paris, 1933.
- La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe mediévale Paris, 1944.
- Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938.

ـ ترجمة كتاب الاشارات إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومنتخبات من شرحى الطوسى والرازى ـ على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان :

Livre des Directives et Remarques

---

(١) مؤلفات ابن سيناء « صدر عن جامعة الدول العربيـة » وضعه الاب جورج شحاته قنواتى سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لابن سينـا ـ بغداد سنة ١٩٥٢ ـ .

وكذلك يجدر بنا الاشارة الى البحث الممتاز الذى أصدره الدكتور جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطونى الأمر الذى لم يتنبه اليه غالبية مؤرخى الفلسفة السينوية :

Saliba (J) Etude Sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1972.

وكذلك نشير الى بحث الأستاذ لويس جارديه عن « الفلسفة الدينية عند ابن سينا » .

هـ ـ الغـزالى :

وإذا كنا قد أشرنا فى إيجاز شديد الى أبى حامد الغزالى فى مقدمتنا ، فإن ذلك يرجع الى أن الغزالى لم يكن فيلسوفا كالفارابى وابن سينا بل كان ملخصا لآراء الفلاسفة . وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦١ ثبتا ممتازا عن الغزالى وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبى حامد .

و ـ ابو البركات البغدادى :

أما عن أبى البركات البغدادي فقد نشر سليمان الندوى كتابه « المعتبر » فى ثلاثة أجـــزاء وأخرج مؤلف هـذه السطور أول دراسة عن مذهب أبى البركات :

« نقد أبى البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا » .

مجلة كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ المجلد الثانى عشر سنة ١٩٥٨

ز ـ المدرسة الاشراقية :

ننتقل بعد هـذا إلى الـكلام عن الدراسات التى تمت حول المدرســـة الاشراقيـة فقد نشر المستشرق هـنرى كوربان بعض رسائل السهروردى

الإشراق ، وكذلك نشر أجزاء من كتاب « المطارحات » وكتاب « التلويحات » مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية ، ثم نشر كتاب « حكمة الإشراق » ورسالة « الغربة الغربية » وقدم لهما ببحث واف ، على أن كوربان يرجع المذهب الاشراقى إلى أصول فارسية قديمة ، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليونانى الأفلاطونى لمذهب الإشراق وذلك فى رسالة لنيل دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون وكان عنوانها « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية » وقد أجيز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذى يدافع عنه اتجاها صحيحا ومقبولا لدى الباحثين فى التراث الإسلامى فى الغرب.

وصدر أيضا لكاتب هذه السطور كتاب « أصول الفلسفة الاشراقية » وكتاب « هياكل النور » وسينشر قريبا كتاب « اللمحات فى الحقائق » ويتلوه « الألواح العمادية » للسهروردى ، وهذه مساهمة متواضعة فى هذا الحقل البكر فى ميدان الدراسات الفلسفية الاسلامية .

ويهمنا بعد هذا أن نشير الى الدراسات القيمة التى صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الاشراقية كابن سبعين وابن الطفيل .

ح ـ ابن رشد :

يبقى إذن أن نشير الى الأبحاث التى صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن « ابن رشد » وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه ونشرات مؤلفاته للأب بويج والاهوانى وقد سبقت هذه النشرات أبحاث للمستشرقين جوتييه ورينان وكارادفو .

ط ـ ابحاث جامعة :

وثمت مؤلفات جامعة للتراث الفلسفى عند المسلمين مثل :

- **تاريخ الفلسفة فى الاسلام** : تأليف دى بور وترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .

- **تاريخ الفلسفة العربية** : (فى جزئين) تأليف حنا الفاخورى وخليل الجر

- **تاريخ الفلسفة الاسلامية** : تأليف هنرى كوربان وترجمة نصر مروة وحسن قبيسى .

- **من افلاطون الى ابن سينا** : تأليف الدكتور جميل صليبا .

- **الجانب الالهى فى الفكر الاسلامى** : تأليف الدكتور محمد البهى .

- **تاريخ الفكر الاندلسى** : تأليف أميل جنثالث بالنثيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس .

- Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam.

- Munk, Mélange de Philosophie juive et arabe, Paris 1869.

- Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe Médièvale des origines à Averroès, trad., par Roland Huart, Payot, Paris 1947.

الفصل الثانى

الحياة العقليـة عند العرب

قبيـــل ظهــور الاســلام

لم يـكن ظهور الاسلام فى الجزيرة العربية أو نزول الوحى أمراً مفاجئاً مقطوع الصلة بحياة العرب فى الجاهلية ، وبمعتقداتهم وأفـكارهم ، بل لقد كانت هناك مقدمات مهدت لظهور الدين الجديد وهيأت النفوس لاستقباله . فقد كان العرب قد انتهوا إلى حال شديد من الفساد والضلال . . الأمر الذى دفع بفريق منهم إلى محاولة الهروب من هذا المجتمع الوالغ فى الشر والبحث عن معتقد أو دين آخر من الأديان التى كانت منتشرة بين العرب الى جوار عبادة الأوثان أى دين الشرك .

وقد أحصى القرآن هذه الأديان فذكر منها دين اليهود والصابئة والنصارى والمجوس ثم المشركين .

يقول الله عز وجل « إن الذين آمنوا والذين هادوا ، والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شىء شهيد » (1) .

أما اليهودية فقد استقرت فى الجزيرة بعـد هجرة اليهود من فلسطين فى القرنين الأول والثانى بعـد الميلاد ، وتجمع هؤلاء الوافدون فى يثرب وفدك وخيبر ووادى القرى فى قبائل بنى كنانة وبنى الحارث بن كعب وكندة .

---

(1) سورة الحج الآية رقم ١٧

وانتشرت **المسيحية** فى شبه الجزيرة عن طريق التجارة والتبشير ، واعتنق العرب النصرانية على تخوم الشام وفى نجران باليمن ، وازدادت انتشاراً بعد غزو أبرهة الحبشى لليمن حيث أقام فى صنعاء كنيسة كبرى أراد أن يتجه إليها العرب بدلا من الكعبة ، بل لقد أراد أن يهدم البيت العتيق بمكة - على ما نعرف - فكان أن أصيب بهزيمة منكرة فى عام الفيل ، على ما ورد فى القرآن الكريم .

وانتشرت المسيحية كذلك فى ربيعة وبعض بطون قضاعة ، وكان من العرب أيضا **صابئة** عبدوا الكواكب وآمنوا بإله واحد (١) اتخذوا اليه وسائط روحانية . ويبدو أن الصابئة القديمة كانت أكثر اقترابا مما عرف فى العصر القديم بالغنوصية أو بالعرفانية فهؤلاء هم الذين اتخذوا الوسائط الروحية سلما إلى الله وطريقا للتطهر الروحى .

أما **الصابئة** التى تطورت وظهرت عند العرب قبيل ظهور الاسلام فقد ابتعدت عن تعاليم الصابئة القديمة ، واتخذت من الكواكب المحسوسة وسائط لها إلى الله ، بل لقد توجهت إليها مباشرة بالعبادة والتقديس (٢) وعرف العرب أيضا ثنوية المجوس القائلين بإلهين إله للخير وإله للشر أو النور والظلام ومنهم:

المانوية : القائلة بأن الشر يرجع إلى امتزاج هذين المبدأيين ومنهم كذلك **المزدكية** أتباع مزدك بن فاتك كما سنرى تفصيلا فيما بعد .

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستانى — تخريج محمد بدران — القسم الأول « الطبعة الثانية » ص ٢١٠

(٢) راجع المسعودى مروج الذهب . وكذلك مقال هنرى كوريان عن الصابئة فى الكتاب السنوى Eranos ١٩٥٣ زيوريخ — وأيضا كتاب Mrs Drower عن (صابئة العراق وإيران) .

اما المشركون : من العرب فقـد عبدوا الأصنام وأنـكروا البعث والنشور وجحدوا ارسال الرسل وقال قائلهم :

« حياة ثم موت ثم نشر حـديث خرافة يا أم عمرو » (١) . ومنهم من قال بالطبع المحيي والدهر المفنى كما ورد فى التنزيل « ماهى إلا حياتنا الدنيـــا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » . (س . الجاثية آية ٢٤) .

وكان صنف من العرب يعبـد الجن والملائكة لتشفع لهم عند الله ويزعمـون أنهم بنات الله (س . النحل آية ٥٧ — الزخرف آية ١٨) .

وعلى العموم فقـد كانت عبادة الأوثان هى الدين الشائع عنـد دهماء العرب وعامتهم فى الجاهلية وإن كان المستنيرون منهم يقولون بأن الأصنام هى شفعاؤهم عند الله كما جاء فى الذكر الحـكيم قولهم « وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » (س . الزمر آية ٣) .

وإذا كان فريق من عقـلاء العرب وخاصتهـم قـــد أحس بالفـراغ الدينى والعقائدى قبل ظهور الاسلام وأخذ يتلمس طريقه إلى الطمـــأنينة الروحية فى المسيحية أو اليهودية بعيداً عن أديان الشرك الجاهلية . فإن أفراداً من هذا الفريق قد انتهوا ببصائرهم النفـاذة إلى استشفاف مسار الدين الجديد تـكلموا عن البعث والنشور والجزاء الأخروى وضرورة الايمان باله واحد خالق الـكون وهؤلاء هم طائفة **الحنفاء** .

والحنفاء : هم أفراد من العرب اتضح لهم أن قومهم ضلوا السبيل وانحرفوا عن دين أبيهم ابراهيم ، ومن ثم فقد هبوا لتبصير العرب بالحنفية الصحيحة . « ويقال أن أربعة منهم هم ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش بن رئاب وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل » .

---

(١) الشهرستانى — القسم الثانى ص ٢٤٤ (وما بعدها) .

اجتمع هؤلاء الأربعة فى مكة سراً فى يوم تجتمع فيه قريش لتحتفل بأصنامها حيث تنحر الذبائح ويعكف القوم على العبادة والطواف بالكعبة وتباحث هذا النفر فى دين قومهم واتفقوا على كتمان أمرهم ، حيث انتهوا إلى نبذ عبادة الأوثان بعد أن تبين لهم أن قومهم على ضلال وأنهم أخطأوا دين أبيهم ابراهيم ، وقالوا : « ما حجر نطيف به لايسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع ثم تفرقوا فى البلاد يلتمسون الحنيفية أى دين ابراهيم (١) .

ومهما يكن من صحة هذه الواقعة التى يوردها ابن هشام فى سيرته إلا أنها تشير فى مجملها إلى أن ثمة اتجاهاً إلى العودة إلى دين ابراهيم الصحيح أخذ ينمو وينتشر بين المستنيرين من عرب الجاهلية ، بل لقد تنبأ بعضهم مثل **ورقة بن نوفل** بقرب ظهور نبى جديد يعيد إلى الحنفية قوتها واصالتها ، على الرغم من أن ورقة قد التمس الايمان فى النصرانية بعد أن تعلم العبرية واتصل بأحبار اليهود وعرف دينهم .

وسار على منواله **عثمان بن الحويرث** فتنصر بعد أن هاجر إلى الروم وحسنت مكانته عند القيصر ، وكذلك فعل عبد الله بن جحش ابن رئاب الذى أسلم أولا ثم ما لبث أن تنصر عندما هاجر إلى الحبشة .

أما زيد بن عمرو بن نفيل : وهو ابن عم عمر بن الخطاب ، فقد فارق دين قومه واعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ماذبح باسمها ، ونهى عن أكل الميتة والدم وقتل الموؤودة ، وقال : « اعبد رب ابراهيم » وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ومبدعه ومصيره . ودعا إلى عمل الخير والتمسك بالفضيلة .

---

(١) سيرة ابن هشام ص ٢٣٧ .

ومن شعره : أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور (١)
ويقال انه هاجر من مكة طلبا لليقين فلقى عالما من اليهود فسأله عن اليهودية وحقيقتها فأسر اليه أنه لايكون على هذا الدين حتى يأخذ بنصيبه من غضب الله أما عالم النصارى فأنه ذكر له أنه لن يكون على دين النصارى حتى يأخذ بنصيبه من لعنة الله ولما كان زيد لايريد لنفسه غضب الله أو لعنته فقد سألهما عن دين لاينطوى على شيء من هذا ، فكان جواب كل منهما ، أنه دين الحنيفية أى دين ابراهيم ، فعاد راجعا الى قومه رافعا يده إلى السماء قائلا .

« اللهم أنى على دين ابراهيم » وخاطب قريش قائلا :

« يامعشر قريش والذى نفسى بيده ما أصبح منكم على دين ابراهيم غيرى » ولكن مقالته هذه أغضبت قريش ، فتصدى له الخطاب بن نفيل وأغرى به الشباب وحبسه فى مكة ، ولكنه مالبث أن فر هاربا ليجد لايمانه ملجأ آمنا عند أصحاب الأديان السماوية من اليهود والنصارى .

ومن الحنفاء امية بن أبى الصلت : الذى آمن بالحنيفية والتمس دين ابراهيم وقال باله واحد هو رب العباد ، وشك فى الأوثان ، ولبس المسوح وتعبد وحرم الخمر ، وطمع فى النبوة . وشعره يلهج بذكر الرسل والأنبياء والجنة والنار والحشر والثواب والعقاب والملائكة وخلق السموات والأرض وهو القائل:

يا أيها الانسان اياك والردى فانك لا تخفى من الله خافيا
واياك لاتجعل مع الله غيره فان سبيل الرشد أصبح باديا

ومن قوله أيضا :

كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنفية زور

---

(١) ولكن الشهرستانى ينسب هذا البيت لقصى بن كلاب : القسم الثانى ص ٢٥٦

ويذكر عنه أنه رفض الدخول فى الاسلام وعادى رسول الله فقال فيه النبي (ص) : « آمن شعره وكفر قلبه » .

ومن الحنفاء ابو قيس ابن ابى أنس : كان من بنى النجار ، ترهب ولبس المسوح وامتنع عن عبادة الأوثان . وأوشك أن يتنصر ، ولكنه ظل على دين ابراهيم حتى ظهر الاسلام فوفد على الرسول فى المدينة وأسلم وحسن اسلامه .

اما خالد بن سنان العبسى : فقد ذكر عنه ابن قتيبة أنه كان على دين ابراهيم وأنه حينما وفدت ابنته - بعد وفاته - على رسول الله وسمعته يقرأ قل هو الله أحد . . . . قالت : كان أبى يقول ذا . فقال عنه الرسول . هذا نبى أضاعه قومه .

الحكماء :

وإذا كان الحنفاء قد التمسوا دينا تطمئن إليه قلوبهم . فإن فريقا آخر من العرب قد سلك مسلك العقل والحكمة وهم أصحاب الحكمة العملية والامثال القصيرة التى تعتبر خلاصة تجارب طويلة فى حياة قومهم .

وكان بعضهم على دراية بالطب ومعرفة بالنجوم ومواقيتها كما يذكر صاعد الأندلسى وكذلك كان البعض منهم ينتحل الشعر .

وهؤلاء هم حكماء العرب أو حكامهم الذين كانوا يحكمون فيما يشجر من خصومات بين العرب . ويشير اليهم الشهرستانى بقوله : وحكماء العرب شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات .

ومن أمثالهم : « فى بيته يؤتى الحكم . مقتل الرجل بين فكيه » ، أن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى ».

وقد أورد الجاحظ فى البيان والتبيين طرفا من حكمهم وذكر طائفة من أسمائهم لقمان بن عاد ، ولقيم بن لقمان ومجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن يربوع ولؤى بن غالب وقس بن ساعدة الأيادى وقصى بن كلاب وعامر بن الظرب العدوانى ولبيد بن ربيعة ورباب السبق وبحيرا الراهب وعبد المطلب جد الرسول . . الخ .

ومنهم زهير بن أبى سلمى القائل .

فلا تكتمن الله مافى نفوسكم ليخفى ، ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر ، فيوضع فى كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ومنهم أيضا الحارث بن كلدة الثقفى : وابن النضر بن الحارث وهو طبيب العرب الذى طوف فى البلاد وتعلم الطب بفارس .

وكان أكثم بن صيفى بن رباح من حكام تميم عالما بالانساب ودعا إلى هجر عبادة الأوثان والتمسك بمحاسن الأخلاق ، وقد أدرك أوائل الاسلام .

ومنهم واحدة من النساء هى خصيلة بنت عامر بن الظرب العدوانى .

راى الحمس (١) :

وإذا كانت النزعات والاتجاهات السابقة تمثل نوعا من الثورة على الدين الجاهلى الوثنى وتسعى جاهدة للكشف عن مظان جديدة للايمان المطهر ، فاننا نجد تيارا روحيا حمسا ينبثق من أعماق الوثنية الجاهلية

(١) راجع سيرة ابن هشام .

محاولا تعميق هذا الدين واحاطته بالقداسة وبالعاطفة المتأججة . فقد قيل أن نفرا من قريش ابتدعوا طريقة متزمتة تتميز بشدة العاطفة الدينية . والحماسة المشبوبة . فذهبوا فى دينهم مذهب التأله والزهد .

وقالوا : نحن (أى قريش) بنو ابراهيم ، وأهل الحرمة ، وولاة البيت وقطان مكة وساكنوها . . . . وليس ينبغى لنا أن نخرج من الحرمة ، ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن الحمس ، والحمس أهل الحرم .

والأحمس وجمعه حمس هو الذى يهب نفسه أو يهبه أهله للآلهة فينصرف إلى خدمتها . ولاشك أن هذا نوع من الرهبنة . وكانت الأمهات ينذرون أولادهن ليكونوا حمسا ، إذا كتب لهم الشفاء من أمراضهم .

وكان الحمس يمتنعون عن أكل الطعام الذى يحملونه معهم إلى الحرم ولايدخلون بيتا من شعر ، ولا يستظلون إلا فى بيوت من أدم - أى من جلد - إذا كانوا حرما ، وكذلك كانوا يتحرجون من المرور فى ظل أو الوقوف تحت سقف وهم حرم ولذلك صاروا يدخلون البيوت من أظهرها لئلا يظلهم ظلها . وقد حرم الاسلام هذه العادة فنزل فيهم القول « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ، ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا الله لعلكم تفلحون (١) »

وكان الحمس يطوفون حول الكعبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة التى يتميزون بها وكانت نساء الحمس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعا مفرجة عليهن .

وعلى الرغم أن الاسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة وزم اتباعها،

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٨٩

إلا أن طابع الزهد والتقشف الذى تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركة الزهد الاسلامية فى ابانها .

والخلاصة : أن شبه الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى كلها عند نقطة واحدة هى الشعور بالحاجة إلى عقيدة من السماء ترسى دعائم الايمان الصحيح وترسم طريق الهدى للتائهين فى بيداء الضلال .

وقد كانت هذه النزعات المختلفة التى تجمعت وتلبدت سحبها قبيل ظهور الاسلام تشكل ارهاصا أو تمهيدا كان لابد منه لكى تدرج رسالة الدين الجديد على أرض ممهدة تستجيب للدعوة وتمضى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات .

الفصل الثالث

الحياة العقلية عند العرب

بعد ظهور الاسلام

على الرغم من أن دراستنا للمجتمع العربى فى العهد الجاهلى قد تعطينا فكرة أولية عن حيـــاة العرب اثر ظهور الاسلام . إذ كنا نؤمن بالتطور الرتيب للمجتمعات من البسيط إلى المعقد ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الاسلام أحدث نوعاً من الانقلاب الفكرى والمادى فى حياة العرب فنشأت حضارة ليست جديدة كل الجدة ومع هذا فهى تختلف فى طابعها العام عما ألفه العرب فى جاهليتهم. وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد هو ظهور المجتمع الاسلامى وذيوع معنى (الأمة) الاسلامية بعد أطوار من الحياة القبلية التى استظلت بها المدن العربية الصغيرة فى نشأتها وتبع هذا بروز قيم الأفراد بعد أن كادت الفردية تمحى فى غمار القبلية . وانتقت لذلك (أو كادت) النزعات العصبية « لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى . . كلكم لآدم وآدم من تراب » .

ومن الناحية الأخلاقية نجد القرآن ينبذ كثيراً مما تواضع عليه الجاهليون من معايير خلقية . فبعد أن كانت أسس الأحكام الخلقية تستند إلى آلهة وثنية أصبحت تسمو على ذلك وتتخذ لها من نصوص الكتاب المقدس سنداً ، هذا إلى استهجان القرآن لعادات العرب الذميمه كشرب الخمر والزنا ولعب الميسر ووأد البنات .

ومن الناحيـة الاقتصـــادية والتشريعيـة ألزم المسلمون بالزكاة ودفـــع

الضرائب واحترام الملكية الفردية كما منع الأخذ الشخصى بالثأر. وانتظم الأخذ بالثأر فى عداد سلطات الحكومة الإسلامية حيث جعلت لها الولاية على أموال المسلمين وأرواحهم وهذه نتيجة حتمية لتطور المجتمع العربى من القبيلة إلى الامة.

على أن تواثب النزعات الجاهلية فى أفق الحياة العربية ظل فترة من الزمن فى الصدر الأول حيث لم تكن قد عمقت بعد جذور الثورة الجديدة. فثار نزاع بين الأمويين والهاشميين والقحطانيين والعدنانيين والمهاجرين والأنصار وامتنع المرتدون عن دفع الزكاة ونزع بعض أشراف العرب إلى الحياة الجاهلية. ولم تكن هذه النكسة غير رد فعل موقوت على اندفاع العرب فى شدة وتزمت نحو الدين الجديد الذى قام على رواسب جاهلية موغلة فى القدم، فكان عليه أن يواجه معركة حاسمة مع هذه الرواسب.

وتناول المسلمون القرآن بالدراسة والتفسير وجعلوه دستورهم الدنيوى والأخروى. ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة بمثل ما حظى به القرآن من الدراسة واتصال البحث فنشأت علوم عربية واسلامية فى اللغة والبيان والبلاغة والمعانى والتفسير وصيغت أحكامه فى مقولات تشريعية فنشأ علم الفقه وتعددت فيه المذاهب وأثار أصحاب الملل والأديان الأخرى الشبهات حول الدين الجديد وعقائده فوردت آيات تجادل هؤلاء المخالفين. ولكن القرآن كان يدعو إلى الترفق فى الجدل، وعدم الاسترسال فيه: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن» (آية ١٢٥ س. النحل) «وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون» (آية ٦٨ س. الحج) «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن» (آية ٤٦ س. العنكبوت) «إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون» (آية ٣ س. الزمر).. هذا الجدل الذى تزعمه القرآن للدفاع عن العقيدة

الجديدة كان بمثابة البذور الأولى فى نشأة علم الكلام . فالمتكلمون طائفة من مفكرى الاسلام بكرت فى مواجهة أساليب الحجاج العقلية التى تحدى بها أصحاب الملل الأخرى الدين الجديد وذلك قبل أن تنشأ الفلسفة الاسلامية .

وهذه الحركة الاسلامية شبيهة بحركة علماء الكلام المسيحى الذين سموا بالمدافعين عن الدين (١) .

تابع المتكلمون موقفهم فى الدفاع عن الاسلام وسنرى فيما بعد مدى تأثرهم بالعوامل الخارجية . على أننا يجب أن نفرق بين الجدل الذى يقوم حول العقائد وهو موضوع علم الكلام وما يدور حول الأعمال من نقاش وهو موضوع علم الفقه ، ذلك أن تعاليم الاسلام تنقسم إلى قسمين : عقائد وأعمال .

أولا — العقائد : وهى تتضمن المبادىء التالية : —

١ — **من ناحية الألوهية** : الاعتقاد بأن الله واحد (٢) لاشريك له ، خالق كل شىء ، قادر على كل شىء ، مالك الملك ، محيط علمه بكل مخلوقاته .

٢ — **الوحى** : ضرورة الايمان بالوحى والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات .

٣ — **الحياة الأخرى أو القيامة** : أى الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار ، أى بالجزاء الأخروى سواء كان معنوياً أو حسياً .

---

(١) راجع ص ٨ فقرة ج فى كتاب « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ويقتضى الاعتقاد بوحدانية الله القول بوحدة الذات والصفات والافعال الالهية — على رأى أصحاب النظر فى علم التوحيد على ما سنرى فيما بعد .

٤ ـ **عالم الأرواح** : الاعتراف بأن ثمة عالمــاً وراء العالم المادى وهو عالم الأرواح . وفيه نوعان من الأرواح : أرواح خيرة وهى الملائكة والجن المؤمن وأرواح شريرة وهى الشياطين والجن غير المؤمن .

ثانيــا ـ الأعمــال : ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد وهى من أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع اليه سبيلا . وهذه الأعمــال المفروضة على المسلمين تدخل فى دراسة الفقه الاسلامى . **والفقه** على وجه العموم هو « معرفة أحكام الله تعالى فى أفعـال المكلفين (البـالغين) بالوجوب والحظر والندب والكراهية والاباحة» . وهى منتقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحـكام من تلك الأدلة قيل لهـا (فقه) . والمعروف أن المسلمين كرهوا البحث والجدل فى أصول الدين أى العقائد وأباحوا الاجتهاد والنظر فى الفروع أى الفقه وهى الشرائع العملية التى تنتظم بهـــا حياة المسلمين . وقد بدأ هذا النظر العقلى المحـدود منذ عهد الرسول وباركه النبى حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب اليه أن يخبره عن طريقة قضـائه بين المسلمين فأشـار إلى الـكتاب ثم إلى السنة ثم أومأ الى الاجتهـاد دون غلو ، فارتاح النبى لمقـالته وأجازها .

أما الحجاج فى مسائل الاعتقادات فقـد نهى عنه الصحـابة والسلف الصـالح والأئمة وكان مالك بن أنس يقول « الـكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ونحو الـكلام فى رأى جهم والقدر وما أشبه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل » .

وقال أحمد بن حنبل « لا يفلح صاحب كلام أبداً ولا نـكاد نرى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل (ضعف) » .

ويشير الغزالى الى أن الفقه هو قوت القلوب المؤمنة أما علم الكلام فهو دواء النفوس المريضة .

وقال ابن عبد البر « تناظر القوم وتجادلوا فى الفقه ونهوا عن الجدال فى الاعتقاد » ثم يقول فى موضع آخر : « ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال فى الله جل ثناه وفى صفاته وأسمائه ، وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة — أى أهل السنة — الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثله شىء فيدرك بقياس أو انعام نظر وقد نهينا عن التفكر فى الله وأمرنا بالتفكر فى خلقه الدال عليه » .

وعلى هذا الرأى أيضا ابن تيمية وابن خلدون الذى يرى أن المسلمين فى الصدر الاول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو الوحى (١) .

وقد اذاع الاستاذ **مصطفى عبد الرازق** فى كتابه « التمهيد (٢) » رأيا يستند الى ما أجملنا من آراء حول الجدل فى مسائل الفروع . ذلك أنه يرى « أن الاجتهاد بالرأى فى الاحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين . وقد نما وترعرع فى رعاية القرآن وبسبب من الدين . ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع فى جنباته علم فلسفى هو علم « اصول الفقه » ، ونبت فى تربته التصوف وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على انحاء خاصة والباحث فى تاريخ الفلسفة

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون — فصل علم الكلام .

(٢) تمهيد فى دراسة الفلسفة الاسلامية .

الاسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمى له أصوله وقواعده . يجب إذن البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين . والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الاسلامى تأثرا بالعناصر الأجنبية فهى تمثل لنا هذا التفكير ملخصا بسيطا يكاد يكون مسيرا فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها .

فإلى أى حد يمكن الذهاب مع هذا الرأى والتسليم بأن الاجتهاد بالرأى هو البذرة الأولى للتفكير الفلسفى عند المسلمين ؟ ويتبع هذا بالطبع الافتراض بأنه كان من الممكن للعقلية الاسلامية أن تنتج آثار فلسفية دون تأثير خارجى .

الاجتهاد بالرأى والقياس :

والاجتهاد بالرأى هو أصل من أصول الأحكام الفقهية . وهو والقياس مترادفان . ونعلم أن المسلمين قد انتهوا إلى أصول أربعة للأحكام وهى : القرآن والسنة والاجماع والقياس . . وتعددت المذاهب الفقهية تبعا لهذه الأحكام .

اتبع المسلمين أولا القرآن والسنة ، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب ادراكهم لمعنى الخير . وهنا أعمل المجتهدون آرائهم وذلك فيما لم يرد فيه نص . ويعرف ابن القيم الرأى بقوله : « أنه مايراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب » وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع فى استعمال الرأى

وذلك لأن القرآن لم يتضمن الاشارة إلى الحوادث الجزئية التي يصادفها المسلمون في حياتهم اليومية. فاحتيج إلى الحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية ، وفي القرآن ٦٢٣٦ آية منها حوالى ٦٠٠ آية في التشريع والأحكام والباقي في الاصول.

وتابع عمر في استعمال الرأي عبد الله بن مسعود ويقال أن مدرسة العراق في الفقه (لأبي حنيفة) قامت على تعاليمه وتأثر بها أبو حنيفة وهو امام أهل الرأي وكان أكثر أهل الرأي في العراق . وكان أبو حنيفة من أصل فارسي أخذ الفقه عن جعفر الصادق وابراهيم النخعي وسمع الحديث عن الشعبي والأعمش وقتاده وهم محدثون في القرن الأول الهجري .

وقد ارتقى البحث في الرأي ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسمي **بالقياس** وحصر الرأي بعد وضع هذه القواعد وانتظم في دائرة ضيقة ويبدو أن مجال الحرية العقلية في الرأي أوسع منه في القياس . ويستعمل القياس في الفقه على النحو التالي : إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه (استدلال مباشر) أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير وهذا يشبه طريقة الاستقراء في المنطق الحديث . وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات مختلفة . فيمكن اثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً ، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقي . والعلة المشتركة هنا هي الحد الاوسط في القياس الأرسطي . وعلى الجملة فإن مرادنا بالقياس والاجتهاد هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية . ولكن بسطاء المسلمين توجسوا خيفة من تحول الأحكام الشرعية إلى طريق الجدل النظري بعد أن أصبح علة لأحكام تقوم على الهوى، واتجه هذا النفر من المؤمنين إلى الأحاديث فجمعت وشرحت وكان جل اعتمادهم على سند الحديث وحده

لا على أي أساس آخر . وتركز الاهتمام بالحديث فى أهل الحجاز وكان امامهم **مالك بن انس** (٩٥ - ١٨٩ هـ) وكان مالك بن أنس يستنكف الجدل النظرى وينأى بنفسه عن كتب الفقه الحنفى التى تموج بالافتراضات النظرية . ونشأ عن شدة الاتجاه إلى احترام الحديث **مذهب احمد بن حنبل** وتوسط الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ بين مالك وأبى حنيفة ، ومدرسة الشافعى لا تهمل الرأى بتاتاً وهى مع ذلك معنية بالحديث فلا تعمل الرأى إلا بشروط عندما لا يكون هناك نص صريح .

وعرف عن الشافعى أنه واضع أصول الاستنباط الشرعى. وهو الذى دون قواعده وجعله علماً له موضوع خاص . فيكون بذلك مكملا للاتجاه العقلى الذى ألم به أبو حنيفة . وعنايته بالحديث لم تكن موجهة إلى تحرى صحة السند فحسب بل تحرى صحة الحديث من الناحية المنطقية أيضاً . أى توافقه وانسجامه مع باقى النصوص الدينية والأحاديث الأخرى وروح التشريع . فيكون الشافعى بذلك قد أصلح من طريقة تناول المدرسة المالكية للحديث ومن ناحية أخرى أكمل النقص الملحوظ فى استناد المدرسة الحنفية إلى الحديث . إذ كثيراً ما كان أتباع هذه المدرسة (أى الحنفية) يظهرون جهلا بالأحاديث النبوية .

على أنه مهما كان للقياس من قيمة عقلية إلا أنه يعد فى المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والاجماع . ولو أن بعض مؤرخى الفقه الاسلامى فسروا الاجماع بأنه اتفاق كلمة المجتهدين من الأمة الاسلامية .

الاجماع :

وقد عرف **الاجماع** فى عهد الرسول وفى عهد الصحابة . وهو مظهر عملى الآية الكريمة « وأمرهم شورى بينهم » وذلك سواء فى الشئون

السياسية أو فى شئون الحياة العملية ، يقول الشاطبى (١) « وكانت الأئمة بعد النبى صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها » وأورد ابن عبد البر فى مختصر بيان العلم (٢) لاتحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم فان عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم يبتغى حدة عقولهم » . وعن المسيب ابن رافع قال : كان إذا جاء الشىء فى القضاء ليس فى الكتاب ولا فى السنة سمى « **صوافى الأمراء** » فيرفع إليهم ما جمعه أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .

ويورد ابن حزم الآراء المختلفة فى تفسير الاجماع فى كتابه « الأحكام فى أصول الاحكام (٣) » فطائفة تراه فى اجماع الصحابة وأخرى فى اجماع أهل العصر وثالثة فى اجماع أهل المدينة وهم المالكيون ورابعة فى اجماع أهل الكوفة وهم الحنفيون وخامسة فى القول عن الصحابى الواحد إذا لم يعرف له مخالف وعلى هذا بعض الشافعيين والحنفيين والمالكيين ، ويدلل البعض الآخر من الشافعيين على صحة الاجماع باشتهار القول .

هذه الأصول الأربعة للاحكام الفقهية لم تسلم من التأثير الأجنبى .

ويرى بعض المستشرقين أن هذا التأثير كان من حيث الشكل ومن حيث الموضوع . فأما من حيث الشكل فيرى جولد زيهر أن الفقه قد استفاد من القانون الرومانى من حيث الأحكام وطرق الاستنباط . وكذلك فقد نشأت مدرسة أبى حنيفة فى العراق وكان المنطق السريانى منتشرا فيها قبل الفتح الاسلامى . وأما من حيث الموضوع فيرى كارادفو « أن الفقه أدركته تأثيرات مسيحية أو يهودية

(١) الاعتصام للشاطبى ج ٣ ص ٢٧٢ عن المرجع السابق .
(٢) مختصر بيان العلم وفضله ص ٤٢٠ .
(٣) الاحكام فى أصول الاحكام لابن حزم ج ٢ ص ١٢٨ ، ج ٤ ص ١٤٤ .

من التلمود ، وهى الآراء التى صدرت من كبار أئمة اليهود وقد حدث هذا التأثير فى سوريا والعراق وفى فارس .

ويضيف فون كريمر أثر المجوسية الفارسية فى فروع الفقه الاسلامى ، ولكنه يرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة .

وقد سبق لنا أن ذكرنا فى موضع سابق من هذا الكتاب كيف يدلل المستشرقون على قولهم باستمداد فقهاء المسلمين أصحاب القياس ، من الفقه الرومانى الذى كان يطبق فى محاكم بيروت قبل الفتح الاسلامى (١) ومهما يكن من أمر فان التسرع فى اصدار الاحكام حول عمليات التأثير والتأثر فى منطقة كهذه تعد تربة خصبة لامتزاج الثقافات على اختلاف ألوانها انما يعد من قبيل المواقف المعارضة للمنهجية العلمية الحقة . فينبغى اذن أن يبذل الباحث قصارى جهده أولا فى تتبع سير الموضوع الذى يتناوله من خلال الأصل الذى ينتمى اليه والمناخ الفكرى الذى ينتشر فيه ، فلا يتسقط بعض الألفاظ المتناثرة لاصدار أحكام تقوم فى الغالب على الظن والهوى .

ومن ثم فاننا نستطيع القول بأن مباحث الفقه الاسلامى سارت بقوة دفعها الذاتية الاسلامية من حيث المضمون ، أما من حيث الشكل ، فاننا فى الوقت الذى لانسكر فيه امكان وصول فقهاء المسلمين بأنفسهم إلى وضع طرق الاستنباط الفقهى ، الا أننا لانستطيع أن نسلم ـ مع هذا ـ بأنهم كانوا معزولين تماما عن الوسط الثقافى الذى انتشر فيه الاسلام والذى بلغ ذروة التشابك ، بل والتزاوج الشديد التعقيد .

ويفضى بنا القول فى مسألة التأثير الأجنبى إلى مناقشة موقف الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذى سبقت الاشارة اليه ، فنجد أولا : أن النظر

(١) فجر الاسلام ، أحمد أمين ص٢٧٦ ـ وقد وجدنا بعض نصوص للأوزاعى فى كتاب « الأم » للشافعى (ج ٧) ثبت منها أنه من اتباع المدرسة المالكية المعارضة لاصحاب القياس الفقهى ـ وهكذا يصبح رأى جولدزيهر ـ بهذا الصدد ـ بلا سند .

العقلى فى عهد الرسول والصحابة يمكن أن يعد نوعا من الاستمرار للحكمة العملية التى عهدها العرب فى حياتهم ، هذا النوع الذى يقوم على الفطنة الشخصية والتجارب العملية ويبتدع الحلول المناسبة للمشاكل العاجلة فى ميدان التطبيق دون الرجوع إلى أحكام منظمة أو أسس فقهية إلا ما تواتر بين المسلمين من تعاليم الدين.

والأمر الثانى أن الاجتهاد بالرأى قام حول مسائل الفروع أى الفقه وهذه مسائل عملية لاصلة لها بالمشاكل الفلسفية إلا من حيث الشكل أى من حيث أسلوب المعالجة فحسب .

فالفلسفة من حيث مشاكلها تتناول : الوجود والله والنفس والعالم . وهى تضع الحلول لهذه المسائل على أسس منطقية. وقد تطورت البحوث الكلامية حول مسائل العقائد وأصبحت أقرب إلى مباحث الفلسفة بعد أن خضعت للمؤثرات الأجنبية سواء فى العراق أو فى الشام ومن بينهما المنطق السريانى وحركة الترجمة والنقل .

ومن ثم فلا يمكن لنا قبول رأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق - إجمالا - فمباحث الفقه - وإن كانت تعتبر بذورا للنظر العقلى العام - الا أنها لا يمكن أن تعد بداية للتفكير الفلسفى المنظم عند المسلمين . إذ أن الفكر الفلسفى له شرائطه وموضوعاته الخاصة .

موقف القرآن من الفلسفة :

يبقى بعد ذلك أن ندرس أثر القرآن فى قيام الفلسفة أو موقفه منها . أن أسلوب القرآن أسلوب عاطفى لايتسم فى الغالب بطابع جدلى عقلى . والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة فى الكون . بل دعا إلى النظر والتأمل فى مظاهر الطبيعة المختلفة من حيث أنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته التى لاحد لها . وسلك فى هذا السبيل مسلكا يثير العقل ويحفز انتباهه إلى الترقى فى مدارج المعرفة الكونية : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ... فلينظر الانسان مم خلق . . لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار كل فى فلك يسبحون . .

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » . وفى آيات أخرى يدعو الانسان إلى أن ينظر فى نفسه . وهنا يقارن الشراح بين موقف سقراط فى طلبه أن يعرف الانسان نفسه وبين النصوص القرآنية التى تدعو إلى شىء قريب من هذا : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (آية ٥٣ س . فصلت) .

والأمر الثانى أن اجابات القرآن على الأسئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء اجابات ليس لها الطابع أو التوجيه الفلسفى بل هى تترك المشاكل بدون حلول مباشرة مثل قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أو أتيتم من العلم إلا قليلا . » آية ٨٥ س . الاسراء .

وقد تشير هذه الآيات إلى الناحية العملية مثل : « يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج » . آية ١٨٩ س ، البقرة .

وقد تحاشى القرآن أن يمعن فى طريق الجدل الفلسفى ، والسبب فى ذلك أنه كتاب دينى موجه للناس عامة لا للمثقفين منهم وحدهم . لذلك كان يتجنب الخوض فى حقائق الأشياء . وكان الصحابة أنفسهم يتحاشون شرح الآيات القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص .

سئل مالك بن أنس عن « كيف استوى على العرش » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة .. »

وقد انقسم المسلمون إلى طوائف عدة بهذا الصدد . فكلهم يجمعون على معرفة الله . ولكنهم يختلفون فى طريقة معرفته . فيرى بعضهم أن هذه المعرفة تكون عن طريق الآثار الدينية أى الوحى . ويرفعون من قيمة الايمان الدينى ويشككون فى قدرة العقل فى الوصول إلى العلم اليقينى كمالك ابن أنس وابن عبد البر وابن حنبل وابن خلدون . وفريق آخر يرى أن

معرفة الله تتم عن طريق الكشف الصوفى . وفريق ثالث وهم الفلاسفة وعلماء الكلام يرون أن هذه المعرفة تتم عن طريق النظر العقلى مع اختلاف فى المنحى .

يبقى أن نتساءل هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى التأويل الرمزى للنصوص الدينية كما فعل فيلون السكندرى وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً ؟ الواقع أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه :

اولا : استعمل المسلمون منهج التأويل واستند اليه المتكلمون أصحاب الفرق ولا سيما الباطنية وكذلك استعمله الصوفية والفلاسفة .

ثانيا : لم يستند المسلمون إلى القرآن فى اقامة فلسفتهم ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة والدين وعاشوا على قدر الامكان فى جوهم الفلسفى الذى يستند إلى تقديرهم للدين وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولامع المسلمات العقيدية للاسلام .

عصر بنى امية :

انتهينا من كلامنا عن الحياة العقلية عند العرب فى صدر الاسلام . وقد تبين لنا أن المسلمين أجازوا النظر العقلى فى مسائل الفروع واحترزوا منه فى المسائل العقدية . وهذا لم يمنع من ظهور خلافات كثيرة دينية وسياسية حول موت الرسول والامامة والميراث ومانعى الزكاة ، ولكن هذه الخلافات لم تكن ترق إلى مستوى الجدل فى العقائد .

وفى هذا العصر امتدت فتوحات المسلمين وبدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المغلوبة على أمرها وكانت هذه البلاد ذات حضارة أصيلة ،

لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الاسلام . وقابل العرب هذه الثقافات بنفور واعراض ظاهرين فى أول الأمر وظلوا محتفظين بصفاتهم وعقائدهم فى هذه الفترة . ولم يحدث الهضم والمزج إلا فى العصر العباسى ولكن على الرغم من نفور العامة من الإختلاط بالأعاجم والتعرف على عقائدهم فإن بعض الأمراء الأمويين استعان بعلماء من الأعاجم ، **فخالد بن يزيد بن معاوية** مثلا تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحى . وترجمت له له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية . ونقل **ماسرجويه** وهو طبيب سوريانى « كناشة أهرون القس » فى الطب من السريانية إلى العربية فى صدر الملة وهى فى ثلاثين مقالة وزاد عليها ما سرجيس كما يقول القفطى (١) .

ويقال أن السبب فى اتجاه خالد إلى الاشتغال بعلوم الصنعة أنه كان يريد أن يثرى هو وأصحابه وذلك عن طريق الاشتغال بالكيمياء . وقد شغل علماء الكيمياء أنفسهم بموضوع تحويل المعادن . وكانوا يعملون على تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب ويأملون فى الوصول إلى هذه النتيجة . وثمة سبب آخر قد يكون حافزاً لخالد بن يزيد على الاشتغال بعلوم الصنعة وهو أنه كان يريد أن يبلغ بالعلم ما لم يبلغه بالسلطان بعد أن فاتته الرياسة (٢) .

هذا من ناحية العلم الأجنبى، أما **العلم الاسلامى** فقد انتقل إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الاسلامية . وصاحب هذا التيار اضطرام الحركة السياسية بين أتباع معاويه وأتباع على وبينهم وبين الخوارج ، وانتقال الجدل والمناقشة من المسائل السياسية إلى المسائل الدينية فاصطبغت مشكلة الخلافة —

(١) القفطى — ص ٥٧

(٢) الفهرست لابن النديم .

وقد كانت مشكلة سياسية فى أول أمرها — بالصبغة الدينية وفهمت الخلافة على أنها **الامامة** وأصبح للامامة مفهوم خاص عند **الشيعة** أتباع على. وتعرض المسلمون أيضاً لأفضلية على على معاوية أو العكس وهذا أيضاً متصل بمشكلة الامامة وتناقشوا فى مرتكب الكبيرة ومصيره أهو فى النار أو فى الجنـــة أو فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المناقشات الدينية والسياسية كانت تمهيداً لظهور **علـم الـكلام** . وإلى جانب هـذا نجد أيضـاً بعض ماورد من آيات فى القرآن أشكل على الناس فهمها ، وسميت هذه الآيات **بالمتشابهـات** . وهى آيات غير واضحة المعنى وبعضها يشعر ظاهرها بالتناقض مثل الآيات الواردة **فى الجبر والاختيار** « **والله خلقكم وما تعملون** (١) . وكل انسان ألزمنـاه طـائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً (٢) . وقل اعملوا **فسيرى الله عملكم ورسوله** والمؤمنون (٣) . قل كل يعمل على شاكلته (٤) . ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٥) . وكثير غير هذه الآيات التى أثارت اشكالات متعددة عند المسلمين وكانت من الأسس التى قامت عليها آراء بعض الفرق.

وإذا صح مايذهب اليه نلينو من أن أصول المعتزلة وجدت فى الصدر الاسلامى الأول فإن نشأة علم الـكلام يمكن أن تعد اسلامية بحتة ولو أن المشاكل التى تناولها هذا العلم تعرض لهـا المسيحيون من قبل وناقشوهـا بنفس الأسلوب

---

(١) آية ٩٦ س . الصافات .
(٢) آية ١٣ س . الاسراء .
(٣) آية ١٠٥ س . التوبة .
(٤) آية ٨٤ س . الاسراء .
(٥) آية ٧٩ س . النساء .

وظهرت فيها نفس الاتجاهات وانشق المسيحيون بصددها إلى قدرية وجبرية .

والواقع أن العصر الأموى لم يكن عصر نقل أو ترجمة وإن كانت عملية التأثر والتأثير قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الاسلامية سواء عرف عن العرب أنهم نفروا من ثقافات الأمم المغلوبة فى أول أمرهم أو لم ينفروا .

° ° °

ولما ظهرت النزعة العربية عند بنى أمية وأعمل خلفاؤهم وأمراؤهم السيف فى رقاب آل البيت ودمروا الأماكن المقدسة استشاط المسلمون غضباً وأخذوا يعملون سراً على تقويض دعائم الدولة الأموية ، وبذلك تهيأ الجو لقيام دولة العباسيين .

ونخرج من هذا إلى أن مشاكل الحياة السياسية فى العصر الأموى عطلت تطور الحياة العلمية وعلى الأخص حركة نقل التراث الأجنبى . وقد شاهدنا ازدهار هذه الحركة فى العصر العباسى .

الفصل الرابع

الحيـاة العقليــة

فى العصر العباسى

كان لقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس أثر كبير فى أن ترتفع مكانة الفـرس فى الدولة الجديدة . فقربهم الخلفـاء واستعانوا بهم . وكان هـذا تطورا جديدا أدى الى قيام **الامة الاسلامية** ، فارتبط العـرب بالاعاجم برباط المصاهرة على عكس ما كان يحدث فى العصر الاموى . هـذا التقارب الجديد أو الاندماج جعل العرب يحتكون احتكاكا مباشرا بالاعاجم فتأثروا بثقافتهم وظهرت فى العصر العباسى حركة قوية لنقل التراث الاجنبى الى لغة العرب . وظهرت حـــول هذه الحركة تيارات فكرية حرة تميز بهـــا عصر الإنارة الاسلامية فى عهد الرشـيد والمأمون .

الثقافات الاجنبية :

واهم هـذه الثقافات التى عكف النقلة على نقلها الى اللسـان العربى أو تاثر بها الوسط الثقافى العربى نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقـافة اليونانية والفـارسية والهندية بالاضافة الى ما تأثرت به هذه الثقافات من أفكار دينية أخرى معاصرة لها سواء جاء من المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو بتأثير الغنوصية ومذهب الصابئة الحرنانيين .

أولا ـ الثقافة اليونانية :

الوصف الدقيق لهـذه الثقافة فى الوقت الذى بدأ المسلمون يتأثرون بها هو انها كانت ثقافة العالم الهللينى ، كانت هذه الثقافة ممزوجة بالتعاليم المسيحية

والفارسية واليهودية وغيرها . فأفلاطون وفيثاغورس قد تجولا فى بلاد الشرق . وكان لمدرسة الاسكندرية أثر كبير فى تكوين ما سمى فيما بعد بالثقافة الهللينية . فقد ظل تأثير المذاهب الدينية والوثنية يعمل أثره فى الثقافة اليونانية زهاء أربعة قرون حصل فى أثنائها كثير من التلفيق . وانتشرت الثقافة اليونانية على هذا النحو المعدل الى بلاد الشرق الادنى . وظهرت المدارس المختلفة التى كانت تشبه فى نشاطها وتكوينها مدرسة الاسكندرية . وكان السريان يلعبون دورا كبيرا فى هذه الحركة إذ نقلوا التراث اليونانى الى اللغة السريانية . وكانت أشهر مراكز الثقافة الهللينية فى الرها ونصيبين وقنسرين . وهذه المدارس كانت متأثرة بالافلاطونية الحديثة التى بدأت كمذهب فلسفى وكطريقة صوفية فى الاسكندرية واشتهر وتفرع منها فرعان . . فرع سورى تزعمه **يمبليخوس** وفرع أثينى اشتهر منه **أبرقلس** .

ويقال أن **جوستنيان** بعد ان تنصر أمر بإغلاق مدارس الفلسفة اليونانية الوثنية فى الربع الأول من القرن السادس الميلادى ، فهاجر من بقى من الفلاسفة الى شمالى العراق حيث استضافهم كسرى ، ولكن السريان المسيحيين الذين تتلمذوا على هؤلاء الفلاسفة ظلوا يتدارسون مذاهب اليونان فى نطاق العقيدة المسيحية وعنهم انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين كما سنرى .

الافلاطونية الحديثة (١) :

قامت الافلاطونية الحدثة على أصول جديدة اندمجت فيها عناصر شتى من جميع المذاهب الفلسفية والدينية بما فى ذلك السحر والتنجيم

---

(١) راجع للمؤلف : « تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ » - أرسطو والمدارس المتأخرة ص ٣٢٥ وما بعدها .

والعرافة ، غير أن رجال الأفلاطونيــة المحدثة رغم تأثرهم بالأفـكار الشرقية والروحية قد ألزموا أنفسهم بالأسلوب اليونانى فاحتفظوا به خالصا ، وأعنى بذلك تلك العقلية العلمية التى تتناول الوجود فى تخطيط هندسى ، وأهم رجال هذه المدرسة :

١ ـ نومينيوس :

من مفكرى القرن الثانى الميلادى، ويحدد مؤرخو الفلسفة بداية الأفلاطونية المحدثة بالآراء التى دعا إليها نومينيوس . فقد كان يتناول آراء أفلاطون بالشرح مضيفا إليها تعاليم اليهودية والمسيحية بعد أن يعمل فيها التأويل الرمزى .

٢ ـ امونيوس ساكاس (١٧٥ ـ ٢٥٠ م) :

وهو أبرز تلاميذ المدرسة بعد نومينيوس ويعد أستاذا لأفلوطين الذى اشتهرت المدرسة باسمه . اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها . وجهد فى محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . وكان يرى أن الفيلسوفين الـكبيرين يتفقان فى كثير من تعاليمهما . ويبـدو أن محاولة الجمع بينهما عند الفارابى لم تـكن بدون أصل تاريخى كما نرى .

٣ ـ أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) :

تتلمذ على أمونيوس وتتلمذ عليه فورفوريوس ونحن مدينون لفورفوريوس بما عرف عن تاريخ حياة أفلوطين . وكذلك بتنظيمه لرسائل أستاذه . ذلك لأنه تصدى لتصنيف هذه الرسائل التى كان يسمعها من أفلوطين أثناء المحاضرات ، إذ أن أفلوطين لم يدون شيئا بل كان يلقى المحاضرات على طلبته لا يهدف منها إلا تـكوين مدرسة فلسفية خاصة بقدر ما كان يريد تنشئة تلاميذه تنشئة روحية خالصة على طريقة أهل التصوف .

وقد قسم فورفوريوس رسائل أفلوطين إلى ستة أقسام . . وجعل فى كل قسم منها تسعة رسائل فسميت **بالتاسوعات** . وسبب اختياره للرقين ٦ و ٩ هو أنهم كانوا يرون أن هذين العددين من الأعداد الكاملة وهذا أثر واضح لتعاليم الفيثاغورية .

يرى أفلوطين أنه على قمة الوجود يوجد « الواحد » — أى الله — وهو الخير بالذات الذى تصدر عنه الموجودات صدورا ضروريا عن طريق الفيض أو الإشعاع النورانى . ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض وسميت الأقانيم الصادرة عن الواحد بالفيوضات أو التجليات . وقد تأثر المسلمون بهذا المذهب سواء فى فلسفتهم أو فى تصوفهم . وسلسلة الفيوضات تبدأ بالعقل الكلى حيث أن الواحد حينما يتجه إلى ذاته يصدر عنه هذا العقل ، واتجاه الواحد إلى ذاته لا يفسر على أنه اتجاه عارف إلى موضوع للمعرفة بحيث تكون هناك أثنينية بين الواحد والعقل الكلى بل أن عملية التعقل هنا إنما هى تعبير عن اتحاد العارف بموضوع معرفته . وفى إشارات أفلوطين إلى العقل الكلى يتبين أنه شبيه إلى حد كبير بعالم المثل الأفلاطونى .

وتستمر سلسلة الفيوضات ، فالعقل الكلى باتجاهه إلى الواحد تصدر عنه النفس الكلية ، وباتجاهه إلى ذاته يصدر عنه العالم وذلك من جهة غنى الواحد المطلق وفقر (افتقار إلى) العقل الكلى بالنسبة إلى الواحد . وعن النفس الكلية تصدر النفوس الجزئية فى مطابقة مع المثل المحفوظة فى العقل الكلى ، ويبدو أن أفلوطين — وهو يعبر عن ذروة الثقافة الوثنية — أراد أن يعارض المسيحية القائلة بالأقانيم الثلاثة ، فوضع مذهبا وثنيا يتضمن أقانيم ثلاثة هى : **الواحد والعقل والنفس الكلية** .

ولكن الأفلاطونية المحدثة ما لبثت أن دخلت فى غمار الثقافة المسيحية

وتأثر العالم المسيحى بآراء أفلوطين بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية فى القرن الرابع الميلادى وظهر أثر هذه الآراء واضحا فى كتابات القديس أوغسطين .

وقد تناول السريان رسائل أفلوطين بالشرح والتعليق وترجموها إلى لغتهم واقتطف أحدهم بعض أجزاء من التاسوعات ونسبها خطأ لأرسطو وسماها « أوثولوجيا أرسطاطاليس » وهو كتاب اللاهوت المنحول .

فورفوريوس :

وهو تلميذ أفلوطين . كتب فى السحر والتنجيم والعرافة . وهاجم المسيحية هجوما عنيفا . واشتهر بكتابه « ايساغوجى » (المدخل إلى مقولات أرسطو[١]).

يمبليخوس (٢٧٠ – ٣٣٠ م) :

يمثل الفرع السورى للافلاطونية المحدثة . وهو تلميذ فورفوريوس والمعروف عنه أنه تناول الأفلاطونية المحدثة بالتعديل وادخل عليها تعاليم الشرق . ويقال أنه تأثر بالفيثاغورية الجديدة ودون شروحا على أفلاطون وأرسطو[٢] .

ابروقلس (٤١٠ – ٤٨٥) :

وهو أشهر ممثل للافلاطونية الحديثة فى أثينا [٣] . وقد وضع شروحا على كتب أفلاطون وبطليموس واقليدس . ولكنها ضاعت وبقى منها ثلاث كتب ترجمها جيوم دى موربيك فى القرن الثالث عشر إلى اللاتينية [٤] وقد وضع أسقف سورى من أهل القرن الخامس – سمى نفسه باسم ديونيزيوس

---

(١) راجع للمؤلف . « أرسطو والمدارس المتأخرة » ص ٣٣٨ .

(٢) م. س – ص ٣٣٩ .

(٣) م. س – ص ٣٤٥ .

(٤) تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم .

الأريوباغى - وضع اسمه على بعض أجزاء من كتاب مبادىء اللاهوت لابروقلوس ونسبه لأرسطو (والمعروف أن ديونيزيوس كان من اتباع بولس الرسول) ووصل هذا الكتاب إلى الغرب فى القرن التاسع وترجم إلى اللاتينية فأثر تأثيرا كبيرا فى اللاهوت والفلسفة . وحينما تصدى جيوم دى موربيك لنقل كتب أبروقلس فيما بعد فى القرن الثالث عشر وروجع ما نقله على ما نقله السريان من كتاب ديونيزيوس ، حينئذ تبين خطأ نسبة الكتاب لأرسطو وعرف أنه جزء من كتاب ابروقلس المشار اليه .

وكذلك اختلطت الأفلاطونية المحدثة بالشروح الأرسطية المتأخرة . وكان يتزعم هذه الحركة **الاسكندر الافروديسى** (القرن الثالث الميلادى) ويعزى إلى الاسكندر هذا موقفه من نظرية العقل الأرسطى ، ذلك أن تفسيره لهذه النظرية كان المدخل لقول المسلمين بوجود عقل فعال خارج على العقل الانسانى . فاذا قارنا نصوص كتاب النفس لأرسطو بتفسير الاسكندر لها نجد أنه استنادا إلى موقف أرسطو الأساسى فيما يختص بقوله بمبدأى القوة والفعل . يقول أنه يجب أن يكون هناك عقل بالقوة يقابله عقل بالفعل دائما . ويظهر أن قول الاسكندر بوجود عقل مفارق بالفعل يرجع الى محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، أى بين نظرية أفلاطون فى المثل ونظرية أرسطو فى النفس الناطقة (١) .

ومن تلاميذ الاسكندر الذين نهجوا نهجه **تامستيوس** (٢) (فى القرن الرابع الميلادى) فقد حاول أيضا أن يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ولكنه كان فى كثير من المواضع يتحيز إلى أفلاطون ويناصره . ولم يقبل موقف الاسكندر الأفروديسى ولا سيما تفسيره لنظرية العقل الأرسطى .

مدرسة الاسكندرية فى عهدها الاخير (٣) :

ظلت الأفلاطونية المحدثة المذهب السائد فى مدرسة الاسكندرية من

(١) م. س — ص ٣٢٠ .
(٢) م. س — ص ٣٤٤ .
(٣) م. س — ص ٣٣٨ ومابعدها .

منتصف القرن الخامس الميلادى إلى منتصف القرن السابع ، أى إلى الفتح الإسلامى ، ولو أن هذه المدرسة تعد استمرارا للأفلاطونية المحدثة إلا أن أتباعها عكفوا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية (١) واتجهوا إلى البحوث الدقيقة وابتعدوا عن أهم مميزات رجال الأفلاطونية المحدثة وهى الميل إلى الزهد والخوض فى مسائل الميتافيزيقا . وكان هذا الاتجاه الجديد مصحوبا بعزوف عن ترديد فكرة تعدد الآلهة الوثنية التى كانت تدين بها الديانات الشعبية الوثنية ، فهيأ هذا الاتجاه الجديد الوسط الفلسفى لقبول التعاليم المسيحية . فقامت حركة فلسفية فى الاسكندرية للتوفيق بين الفلسفة والدين المسيحى وتأثرت الفلسفة بالمسيحية .

ومن أساتذة هذه المدرسة **امونيوس بن هرمياس** فى أوائل القرن السادس الميلادى وهو تلميذ لابروقلس ، وأشهر تلاميذه سمبليقيوس (٢) وديماسقيوس وأسقليبوس ويحى النحوى . ويسمى القفطى هذا الشخص (أى أمونيوس) هرمس الثالث المصرى . ويذكر أن هناك اثنين تسميا باسم هرمس قبل هرمس هذا الأخير . وهما هرمس المصرى الذى وجد فى الصعيد قبل الطوفان ثم هرمس البابلى . وقد شرح أمونيوس هذا محاورة فدروس لأفلاطون، أما **يحيى النحوى** فيعد من أقطاب مدرسة الاسكندرية المتأخرة ويسمى يوحنا الفيلبيونى (٣) نسبة إلى لفظ يونانى معناه « المحب للعمل » . وقد تألفت من هؤلاء المحبين للعمل المسيحى جماعة ظهر نشاطها فى هذه الفترة وكانت تهدف إلى محو آثار الوثنية فكان أتباعها يهدمون معابد الوثنية بأيديهم ويحرقون كتبها ويعتدون على رجالها، وقد عاش يوحنا فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى واعتنق المسيحية وألف رسالتين . . الأولى فى قدم العالم والثانية فى صلاح العالم . وهو

(١) م . س — الباب الخامس — الفصل الرابع ص ٣١٥
(٢) م . س — ص ٢٤٤
(٣) م . س — ٣٥٠

يريد فى الأولى أن يدلل على أن العالم حادث مستنداً فى ذلك إلى موقف أفلاطون فى محاورة تيماوس وكان يرد بهذا على أبروقلس الذى أورد فى كتابه أن العالم قديم .

وقد ادعى يوحنا فى رسالته هذه أن أفلاطون نقل آراء عن الكتب المقدسة اليهودية ، وكان هو يحاول التقريب بين أفلاطون والمسيحية ورسالته تعطينا صورة واضحة عن امتزاج التعاليم المسيحية بالافلاطونية المحدثة . أما رسالته الثانية فيظهر فيها أثر تعاليم الانجيل بوضوح إذ يستشهد فى كثير من مواضعها بنصوص الكتاب المقدس ويعود فى الرسالة فيناقش رأى أفلاطون فى حدوث العالم ويوافق عليه . ومن أشهر شخصيات المدرسة أيضا **اسطفن الاسكندرى** . فقد استدعاه الامبراطور هرقل فى أوائل القرن السابع الميلادى إلى القسطنطينية وظل يقوم بالتدريس فيها مدة طويلة، وينسب إليه المؤرخون العرب كتبا كثيرة . فقد شرح أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة ، وذلك بأن أهمل الجانب الميتافيزيقى من الافلاطونية المحدثة .

والواقع أنه بينما نجد شروح هذه المدرسة المتأخرة لارسطو وأفلاطون تشيد بتعاليم المسيحية ، نجد شروح سابقيهم على الفيلسوفين تهاجم المسيحية وتطعن فى مسلماتها . ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد حركة النقل أمام تراث يحمل عناصر متناقضة كان عليهم العبء الاكبر فى تفهمها والتوفيق بينها .

كيف انتقلت مدرسة الأسكندرية الفلسفية :

نصل بتاريخنا لمدرسة الاسكندرية إلى الفتح الاسلامى وقد ضاع مركزها بعد هذا الفتح فانعدمت الصلة بينها وبين بيزنطة . ولم تكن هناك صلة ما بين أقباط مصر وعلماء الاسكندرية حتى تستمر الحركة

العلمية بعد زوال الصلة بين الامبراطورية البيزنطية ومصر . ونضيف الى هذا أن العرب فى أول عهدهم لم يشجعوا الدراسات الفلسفية ، هذا بالاضافة الى نقص عدد العلماء العارفين باليونانية والى ظهور دمشق بمظهر المركز الجديد للامبراطورية العربية . لهذه الاسباب مجتمعة انتقلت مدرسة الاسكندرية الى انطاكية على مقربة من الحدود الرومانية لسهولة الحصول على الكتب اليونانية من مصادرها الرومانية الشرقية (١) .

يقول الفارابى : « انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى انطاكيا **وبقى بها زمنا طويلا الى أن بقى معلم** واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران (فى العراق الاعلى بين دجلة والفرات) والآخر من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . وأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزى، والآخر يوحنا بن حيلان (أو جيلان) وتعلم من الحرانى اسرائيل الاسقف وقويرى ، وسارا الى بغداد فتشاغل اسرائيل بالدين وأخذ قويرى فى التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد فأقام فيها . وتعلم من المروزى متى بن يونان وتعلمت (أى الفارابى) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان (أى التحليلات الثانية) » (٢) .

ويروى المسعودى (٣) قصة انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكيا ثم حران ، وتتفق رواية المسعودى مع رواية الفارابى ، ويؤرخ انتقال المدرسة

---

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف ـ التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ٦٨

(٢) راجع ابن أبى اصيبعة جـ ١ ص ١٣٥

(٣) التنبيه والاشراف ص ١٢١

من الاسكندرية الى انطاكيا فى عهد عمر بن عبد العزيز ، والى حران فى عهد المتوكل العباسى .

أما **مدرسة انطاكيا** فهى مدرسة تغلب عليها النزعة المسيحية . وكان العرب يطلقون على أمثال هذه المدارس لفظ (اسكول) ومفهومها عند العرب قريب من مجالس التعليم كما كانت تعرف فى القرون الوسطى . ويذكر **حنين بن اسحاق** - بعد ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت الى العربية - وصفا لهذه المجالس قائلا : « فهذه الكتب التى يقتصر على قراءتها فى موضوع تعليم الطب فى الاسكندرية كانت تقرأ على الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه . وكان الدارسون يجتمعون كل يوم على قراءة أمام — أى مرجع منها — وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف بالاسكندرية ، فى كل يوم على كتاب أمام » (1) .

ويذكر ما يرهوف أن أسلوب مدرسة انطاكيا كان هو أسلوب مدرسة الاسكندرية فى العهد المتأخر من حيث الاتجاه الى التوفيق بين المسيحية والفلسفة . واشتهر من رجال هذه المدرسة قبل الاسلام **اصطفن باوصديلة** وبعد الاسلام **يعقوب الرهاوى** ، وانتقل التعليم بعد ذلك الى مدرسة حران . ولا نستطيع أن نعرف لذلك سببا ظاهرا إلا أن مدرسة حران كانت مركزا من مراكز السريان . وكانت قبل ذلك موئلا للصابئة وقد ظهر أثر الصابئة فى العالم الاسلامى واشتهر منهم علماء مبرزون من أمثال **ثابت بن قرة** (٢١٩ - ٢٨٨) . والصابئة طائفة دينية تؤله الكواكب كما أشرنا فى موضع سابق وقد وجدت أيضا فى فترة انتشار المسيحية وخلط بينها وبين الأثنينية الزرادشتية .

---

(1) راجع مقال ماكس مايرهوف — (س. ذ.) .

وقد ألف أبو بكر أحمد بن على بن وحشية كتابا بالعربية عام ٢٩٦ هـ تأثر فيه بآراء الصابئة وينقل عنه ابن خلدون ويذهب إلى أن جابر بن حيان ومسلمة بن أحمد المجريطى تأثرا بهذا الكتاب فيما وضعاه عن السحر (١) .

وعلى العموم فقد ظهر تأثير الصابئة فى العالم الاسلامى فى اهتمام المسلمين الأوائل بعلوم الفلك والسحر والتعاويذ .

وإلى جانب مدرسة حران كانت توجد **مدرسة الرها ونصيبين** فى منطقة سريانية اشتهر منها علماء من أتباع النساطرة مثل الملقب بالترجمان (فى القرن الخامس) وجورجيوس أسقف العرب المسيحيين (فى أوائل القرن الثامن) وطيمانوس الجاثليق ، واستقر بعض العلماء فى جنديسابور فى عهد كسرى أنو شروان فى القرن الخامس الميلادى . وفى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) ارتحل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد وبدأو التدريس فى مدارس خاصة وكان يطلق عليهم اسم « **رؤساء مدارس** » .

وعلى ذلك فتكون رحلة مدرسة الاسكندرية إلى بغداد قد استغرقت حوالى قرنين إذ أن المدرسة استمرت فى الاسكندرية بعد الفتح الاسلامى زهاء ثمانين سنة . وبقيت فى أنطاكيا حوالى ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريبا وفى حران حوالى ٤٠ سنة . وكان ارتحال الفلاسفة إلى بغداد فى خلافة المعتضد أو المتوكل العباسى . وفى نهاية القرن الرابع الهجرى أى العاشر الميلادى أنشئت **دار الحكمة** فى بغداد وعرف من أساتذة بغداد « إسرائيل » وكان أسقفا سريانيا ، وقويرى (ويسميه صاحب

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٠ — طبعة بولاق .

الفهرست « ابراهيم ») ويوحنا بن جيلان (ويذكر اسمه القفطى وابن النديم وابن أبى أصيبعة) وكذلك أبو يحيى المروزى وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يونان ثم الفارابى . . وغيرهم .

ثانيا — الثقافة المسيحية :

وإذا كان الأساتذة الذين قامت مدرسة بغداد على جهودهم العلمية والفلسفية من الذين يدينون بالمسيحية ويجادلون حول عقائدها ، فانه لم يكن هناك مفر من أن تتأثر الفرق الاسلامية بما كان يدور حول المسيحية من نقاش . وكانت الموضوعات الرئيسية التى تناولها الجدل هى الأقاليم الثلاثة وطبيعة المسيح ومسألة الجبر والاختيار . واشتهرت عند المسيحيين مدرستان « المدرسة النصية » وقد تأثر بها المسلمون عن طريق نصارى تغلب ونجران « والمدرسة التأويلية » وكان تأثيرها عن طريق السريان .

ويعتبر **أوريجين** المؤسس الحقيقى للمدرسة العقلية المسيحية فى القرن الثالث الميلادى وكان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت فى طبيعة المسيح وفسر بنوة عيسى لله بأنه قول مجازى يراد به أن عيسى قريب وأثير لدى الله وأنه مثال العقل الكلى الذى يلى الواحد فى المرتبة . وقد تصدى دسقورس له وأنكر اتحاد اللاهوت بالناسوت فى عيسى وقال بتشابه الطبيعتين . وقد تابع نسطور رأى أوريجين وكان بذلك على **رأس النساطرة** مواجها دسقورس وجماعته الذين كانوا أول من أنشأ **طائفة اليعاقبة** . وقد اعتنقت الكنيسة الأرثوذكسية آراء اليعاقبة وأصدرت قرارا بتفكير النساطرة . ويلاحظ أنه كان لآراء النساطرة تأثير كبير على الفكر الاسلامى ذلك لأن السريان وهم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب فتأثرت الشيعة الغالية بعقائدهم وعلى الأخص فى مسألة حلول اللاهوت فى الامام أو أن الامام له طبيعة إلهية . وقد تناولت المدرسة العقلية

مسألة الأقانيم الثلاثة وفسرتها على أنها **الوجود والعلم والحياة** وهى تقابل فى المسيحية الله والكلمة وروح القدس . واعتبر النساطرة أنها معانى تشير إلى وحدة وأن العلم والحياة صفات للذات كما سيقول المتكلمون فيما بعد .

أما اليعاقبة فقد هاجموا هذه الفكرة بعنف وتمسكوا بالقول بمبادىء ثلاثة منفصلة غير متحدة . كذلك تناولت المدارس المسيحية **مشكلة الجبر والاختيار** ، واعتنق النساطرة مبدأ الاختيار فكانوا بذلك الأساتذة الأول للمعتزلة أصحاب النظر العقلى والحرية الفكرية قائلين بحرية الارادة الانسانية . وقال اليعاقبة بالجبر وكانوا بذلك أساتذة لأهل السنة وقد قامت مناقشات طويلة حول المبدأين استفاد منها وتأثر بها علماء الكلام فيما بعد .

ثالثا ـ الغنوصية (العرفانية) :

وإلى جانب المسيحية كانت توجد نحل ومذاهب متعددة عرف منها على وجه الخصوص الصابئة والعرفانية (الغنوصية) . ويرى بعض المؤرخين أن العرفانية هى الهرميسية وقد تأثرت بها الافلاطونية المحدثة نفسها . وكذلك تأثرت المسيحية بتعاليمها . وقد ذكر لنا مؤرخو حياة أفلوطين أن بعض العرفانيين كانوا يثيرون الجدل أثناء محاضرات أفلوطين فتأثر بهم وجاءت التاسوعات وهى تتضح بشواهد هذا التأثير فى مواضع كثيرة منها . وكذلك اعتنق بعض العرفانيين المسيحية ولكنهم أدخلوا فيها تعاليم مذهبهم القديم .

ومبدأ الغنوصية « العرفان » ، والعرفان على رأيهم ليس العلم بواسطة المعانى المجردة والاستدلال كما هو الحال فى المعرفة الفلسفية المنطقية ـ بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد العارف بموضوع المعرفة . أما غاية هذه المعرفة فهى

الوصول الى عرفان الله بكل ما فى النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . وفى هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً (١) .

وتعد العرفانية مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة ، ولهذا فقد تعلق العامة بطقوسها وأصبحت من المذاهب السائدة والديانات الشائعة فى هذا العصر ، وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية مدعين تحويلها إلى معانى أعمق ، ولكنها مالبثت أن تفاعلت على هذا النحو مع الوثنية واليهودية والمسيحية .

ويعتنق العرفانيون مبدأ الصدور وهم يضعون فى قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الايونات والاراكنة وتتضاءل هذه الأرواح فى درجة الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول . وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول . ومن هذا الايون الخاطىء صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس . وهذا الايون هو الذى حبس النفوس فى الأجسام . والنفوس تميل إلى النجاة من العالم المحسوس .

ويقسم العرفانيون البشر إلى ثلاث طوائف : الروحانيون والحيوانيون والماديون . وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح ممهد لما ركب فى طبيعتها من أصل إلهى ، أما الطائفة الثانية فإن الجسم يعوقها عن الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعه الشريرة .

---

(١) راجع يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط» .

أما **المـاديون** فإن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلى ، وتمنعهم من الوصول إلى المقر الروحانى . والطريق إلى الله ملىء بالوسطاء . وتجتاز النفس فى رحلتها إلى قمة الوجود أفلاك السيارات السبع حتى تصل إلى الله . ولا تعطينا العرفانية فكرة واضحـة تقربنا من نظرية الفناء الصوفيـة . أما فكرة التوسط أو الوساطة من الناحية الميتافيزيقية فإنها تقوم على أساس صوفى سيكولوجى وذلك للتقريب بين الله والبشر . وكما بينا تفترض المسيحيـــة — وهى فى ذلك تشبه العرفانية — امكان اتحـاد الناسوت باللاهوت . والوسائط هى مراحـل تتدرج فيها النفس صعوداً إلى الطبيعة الإلهية .

وقد وجد الصوفية المسلمون بغيتهم فى مثل هذه المذاهب ذلك لأن الاسلام يقرر الفصل التام بين الناسوت واللاهوت .

رابعا — الثقافة الفارسية :

انتشر الاسلام بين الفرس وآمنوا به ، ولـكن هذا الايمان كان مشوباً بما رسب فى أعماق نفوسهم من مبادىء دينهم القديم ، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلى الاسلامى ما كانوا قد اعتـادوه من آراء ومذاهب كانت مصـدراً لحركات فكرية اسلامية متعددة . وقد أسهم الفرس بالفعل بنصيب وافر فى الحركة العقلية الاسلامية وفى تمزيق وحدة الجماعة الاسلامية .

عرف عن الفرس قبل الدولة الساسانية أنهم كانوا يدينون بثنائية كونية أخلاقية تنطوى على مبدأين هما : النور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيرة ومجموعة الأرواح الشريرة ، وهذان المبدآن فى صراع دائم ، وتتحقق الغلبة فى النهاية لإله الخير . وقد جاء زرادشت واستغل هذه الفكرة القديمة .

زرادشت :

وقد تناول النقاد شخصية زرادشت فذهب البعض منهم إلى أن هذه الشخصية خرافية وأن وجودها موضع شك كبير ولكن المستشرق جاكسون فى كتابه « حياة زرادشت » أثبت بالأدلة العلمية أن زرادشت شخصية حقيقية عاش فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد ومات سنة ٥٨٣ ق . م وكان يقيم باذربيجان وقد انتشر الدين الذى بشر به من بلخ إلى فارس وذلك على أثر ايمان الملك الفارسى كستاسب به .

ويرى زرادشت أن للعالم قوانين ثابتة طبيعية يسير عليها وأن هناك تصادما ونزاعا مستمراً بين الخير والشر أو بين النور والظلمة ، ومجهوده فى هذا الاتجاه هو توحيده لمجموعة الأرواح الخيرة وقد سماها « أرمزد » ، أما مجموعة الأرواح الشريرة فقد سماها « أهريمان » ورتب لإله الخير القدرة على الخلق . فهو مصدر الموجودات الخيرة ، وكذلك إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشريرة . والحياة فى مظاهرها المختلفة تتمثل فى نزاع دائم بين المخلوقات . فالشر يحاول دائماً مهاجمة الخير ، ولكن الخير يدفعه ويتحداه حتى يصرعه . والانسان مسرح لهذا الصراع ، ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر ، وهو حر الارادة ، وعلى هذا فإنه يتعين على الارادة أن تختار واحداً من بين هذين الاتجاهين رغم أن الانسان من مخلوقات أورمزد أى إله الخير .

ويرى زرادشت أن العناصر الأربعة التى قال بها الطبيعيون الأولون انما هى عناصر ظاهرة يجب ألا تنجس ، ولهذا فهو ينصح بحرق الجثث لكيلا تدنس الأرض بأجداث الموتى . ويجب عدم تدنيس الماء برمى الأقذار فيه . ودعا أيضاً إلى تقديس النار واتخذها رمزاً لإله الخير أو النور .

وقال زرادشت أيضا بحياتين للانسان ، حياة أولى فى الدنيا وحياة أخرى بعد الموت . ونصيب الانسان فى حياته الاخرى هو نتيجة حتمية لأعماله فى حياته الأولى . وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال فى كتاب خاص ، وهنا نجد اشارات كثيرة الى مسألة الحساب والبعث كما نجدها عند المسلمين . وقد أشار زرادشت أيضا الى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين . وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدس وسموه « الابستاق » Avesta وسموا شرحه بالزند Zend Avesta كتاب مقدس كان يتضمن — على عهد زرادشت — واحدا وعشرين بابا . ولم يبق منها إلا باب واحد لا يحتوى إلا على مقتطفات فى الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية .

إلا أن الامر الذى كان مثار المناقشة بين المؤرخين هو هذه الثنائية التماثلية التى تتصف بها العقلية الفارسية . فالفرس يقابلون بين مبدأين — مادة وروح . حياة حاضرة وحياة مستقبلة . ويظهر هذا بوضوح فى كتاب وضعه وزير يزدجرد ، قسم فيه عالم الموجودات الى عالمين متقابلين ، فالروح فى مقابل المادة والمعرفة فى مواجهة الثروة .

فهل يقصد الفرس حقا أن هناك مبدأين أساسيين للوجود ؟ يذهب وست وبولتون الى أن الزرادشتية لا تقوم على ثنائية متميزة قاطعة ، بل أن الأصل مبدأ واحد . ولكن هناك صراعا بين هذا المبدأ وبين قوة للشر تريد أن تتغلب عليه . وفى النهاية ستتحطم هذه القوة ويصبح مبدأ الخير أو النور مبدأ أوحد ، واذن فوجود الشر مؤقت . وخلاص الخير منه محتوم . ولكن الشىء الجديد فى هذه النظرية هو انها تجعل من الشر قوة خالقة تصدر عنها مخلوقات حقيقية لا وهمية ، وهى فى صدورها تتحدى ارادة إله الخير على الرغم من أن هناك تمييزا أساسيا بين مخلوقات الخير ومخلوقات الشر ، فهل يمكن أن نقابل مقابلة وجودية

بين المبدأين فنقول انها وجود وعدم؟ والواقع أن العدم لاينطوى على وجود أو حقيقة معينة . فيبقى اذن الموقف الثنائى قائماً وحاسماً دون حل ظاهر .

وقد حاولت فرق فارسية أخرى أن تلقى ضوءاً على هذه المشكلة . فقالت احداها أن هناك مبدأ محايداً مسيطراً على الوجود وهو « القدر » . هذه الطائفة تسمى « **الزروانية** » وهم يرون أن أهريمان وأورمزد صدرا عن هذا المبدأ المحايد. وذهبت فرقة أخرى هى **الجايرمائية** إلى أن الأصل فى الوجود هو إله الخير ، وأن فكرة شريرة نبتت فى نفس إله الخير نتج عنها شك كان من أثره ولادة مبدأ الشر . وهذه العقيدة يدين بها البارسى المحدثون . فاله الخير عندهم له ملكتان ، ملكة الخير وهى ملكة أصلية وتسمى سبنتا ماينو Spenta Mainyu وملكة الشر وهى ثانوية وتسمى ايناماينيو Aina Mainyu

على أنه مهما يكن من جهد هذه الفرق فى تأويل الثنائية الفارسية وفى توجيهها إلى التوحيد فإن هذه المذاهب فى مجملها قد جعلت للشر أساساً وجودياً وليس أخلاقياً فحسب فعارضت بذلك الأديان السماوية .

ولكن هذه المذاهب الثنائية كانت مصدراً لتأثيرات بعيدة المدى فى الفكر الاسلامى ولاسيما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والظلام والصراع بين الروح والجسد وبين الحس والفكر .

مانى :

ولد مانى فى أوائل القرن الثالث الميلادى وكانت تعاليمه مزيجاً من الأفكار الزرادشتية والمسيحية . وقد تابع رأى زرادشت فيما يختص

بالثنائية الفارسية ، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة ولكنه يختلف عن زرادشت فى أنه يرى أن هذا العالم شر لامتزاج الخير والشر فيه ، ويجب الخلاص من هذا الامتزاج ويكون ذلك بالامتناع عن النسل والزواج حتى ينقرض البشر ، ومن ثم فقد دعا إلى الزهد وحرم النكاح وحبذ الصوم ونهى عن ذبح الحيوان .

وهو يقسم البشر الى طائفتين : ـ عامة وخاصة ـ أو سماعون وصديقون : والصديقون هم المقربون من إله الخير ، وهم الذين طهروا أرواحهم من أكدار البشر . ويقال أن هرمز أحد ملوك الفرس اعتنق هذا التعليم . ولكن بهرام الذى خلفه على العرش لم يبد ارتياحه لها ، فقتل مانى ولكن مذهبه ظل ساريا فى العالم المسيحى وفى العالم الاسلامى إلى القرن الثالث عشر الميلادى ، أى السابع الهجرى .

وقد أثار المانويون مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسمانى والروحانى وتناول المتكلمون آراءهم بالرد والتفنيد وأطلقوا عليهم لفظ الزنادقة ، وإن كان بعض المؤرخين يرون أن لفظ الزنادقة أطلق على اتباع مذهب خاص من المانوية وليس على المانوية جميعا (١) .

مزدك (٤٨٧ م) :

ظهر فى فارس وهو من اهل نيسابور ، اعتنق الثنائية . وكان للعصر الذى ظهر فيه أثره الكبير فى تكوين تعاليمه . فقد كانت فارس فى هذه الفترة يسودها الاضطراب وتعمها الفوضى . وقد بنى مزدك تعاليمه على الأساس التالى : رأى أن الناس يصطرعون من أجل خمسة أشياء هى: الغيرة والغضب والثأر والفقر والشهوة.

(١) من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، ع. بدوى ص ٢٣ ــ ٣٢

وهو يرى أن هذه هي مصدر الشرور في العالم ، فاذا أردنا تحقيق السعادة لبني البشر فانه يتعين القضاء على كل ما من شأنه استحضار هذه الأشياء الخمس التي هي مصدر الشرور جميعها ، وإن يكون ذلك إلا باقرار شيوعية المال والنساء .

واعتنق كثيرون هذا المبدأ ولكن أحد ملوك الفرس نكل بمزدك فقتل سنة ٥٢٣ م . ولكن المذهب ظل سائدا إلى ما بعد ظهور الاسلام وكان له تأثيره الواضح في بعض آراء المسلمين . ويقال أن أبا ذر الغفاري خطب في أهل فطالب بأن يسوى بين الفقراء والأغنياء ، فأرسله معاوية إلى عثمان مخافة ثورة أغنياء الشام عليه وسأله عثمان عن رأيه فقال له : « لاينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالا » ويفسر الطبري حقيقة آراء أبي ذر في هذا الموضوع فيقول : « أن ابن السوداء لقي أبا ذر فأوعز إليه بذلك ، وكان ابن السوداء قد أتى أبا الدرداء ، وعبادة ابن الصامت فلم يسمعا لقوله . وأخذ عبادة إلى معاوية وقال له : « هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر » (١) وابن السوداء هذا هو عبد الله بن سبأ اليهودي .

وقد كان للمزدكية ، وكذلك للبابكية تأثيرها الذي لاينكر على زعماء ثورة الزنج في البصرة التي استفحل أمرها عام (٢٦٤ هـ) وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت بين الكوفة والبصرة ثم استقرت ردحا من الزمن في البحرين والاحساء . وعلى الجملة فقد كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الاسلامي من النواحي الفلسفية والأدبية والدينية .

٥ ـ الثقافة الهندية :

اتصل المسلمون بالهنود في العصر العباسي فاستقدم الخلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم ، واشتهر منهم مرتكة وصالح بن بهنام الهندي وكوكلة . ونقلت كثيرمن

---

(١) الطبري ج ٥ ص ٦٦ — وهذا يعني أن (ابن السوداء قد تأثر بآراء مزدك فنقلها إلى أبي ذر وأصحابه .

كتب الهند فى الطب إلى العربية أما عن الطريق المباشر أى عن السنسكريتية أو عن طريق غير مباشر أى عن الفهلوية الفارسية القديمة ويورد صاحب «الطبقات» أسماء كثيرة من الكتب التى ترجمت عن الهندية وأسماء مترجميها ويذكر منها كتابا رآه بعينه هو كتاب «آراء الهند ودينها» ويتفق صاحب الفهرست مع صاعد بهذا الصدد ، وكان الاتصال بالهند عن طريق التجارة . ونقل المسلمون علوم الفلك والتنجيم وعلم الحساب ، أما الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية . ويعتقدون فى نظرية تطهير الروح من الجسد وينتحلون ضروبا من الزهد والتقشف .

ويرى هورتن أن هذه الأفكار فى التناسخ والزهد والفناء فى النرفانا كان لها تأثير كبير عند متصوفة الاسلام . ويظهر أن المسلمين نقلوا عنهم عقيدة التناسخ ولكنها لم تنتشر بين الكثرة واختصت بها فئات محدودة . فمثلا نجد شهاب الدين السهروردى يورد عقيدة التناسخ ويتكلم عنها ولكنه لايستطيع البرهنة عليها ويخلص من البحث إلى قوله أن البرهنة على صحة التناسخ أو عدمه متساويتان ومع هذا فهو يضيف هذه العقيدة إلى مذهبه إضافة تلفيقية .

ويذهب بعض المفكرين إلى أن الهنود عرفوا القياس المنطقى واشتهر من بينهم منطقيون ولكن الثابت قطعا أن المنطق على الصورة اليونانية هو أثر من آثار عقلية اليونان وأن العرب لم يعرفوا المنطق إلا عن طريق اليونان .

واشتهر بين العرب أبو الريحان البيرونى المتوفى سنة ٤٤٠ ﻫ وهو العالم بثقافات الهند وله كتاب «تحقيق ماللهند من مقولة» وهو يعد مرجعا فى عادات

الهند وأديانها وعلومها . وكان البيرونى مولعا بالرياضة والفلك والتنجيم . وقد طاف بالهند ونقل كثيرا من كتبها إلى العربية .

ونريد أن نعرف الآن على وجه التفصيل مذاهب الهند التى يمكن أن يكون لها دور فى تاريخ الفكر الاسلامى .

المذاهب الهندية :

عرفت عند الهنود مذاهب دينية متعددة نخص منها البرهمانية والجينية والبوذية .

ا) البرهمانية :

يقدس البرهمانيون الفيدا Veda وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التى ألقيت شفويا ثم حررت فيما بعد فى أربعة كتب وهى « رج فيدا Regveda» وهو يحتوى على الأوراد الدينية و « ساما فيدا Sama Veda » ويتضمن الأناشيد والتراتيل الدينية و « ياجوفيد Yagoveda ويشتمل الكلام على القرابين وطرق تقديمها للآلهة و« أتارفافيدا Atarva Veda وفيه الكلام على العقائد والتعاويذ السحرية .

ويطلق اسم البرهمانيــة على التقاليــد الفيدية التى ظلت سائدة فى الهند لقرون طويلة . وأول ما يلاحظ على هذا الدين وكذلك سائر الأديان الهندية أنها تؤكد ارتباط الناحيــة الاجتماعيــة بالمشكلة الروحيــة فى اطار عقيــدة التناسخ فمن الناحية الأولى نرى البرهمانيين يقسمون البشر إلى الطبقات التالية : (وهذه الطبقات اجتماعية ودينية فى نفس الوقت ، أى أن لها وظائف اجتماعية وأخرى دينية) فهناك **البراهمان** وهؤلاء من نسل

الآلهة ويليهم طبقة النبلاء ويسمون **آريا** ثم طبقة المحاربين ويسمون **اكشاتزيا** فطبقة الفلاحين ويسمون **فيشيا** . أما باقى الأهالى فهم **منبوذون** .

والبرهمانية تعتقد فى إله واحد مطلق هو «براهما» فلايوجد شىء خارجه وهذا الإله هو الحقيقة الكلية التى تنطوى على سائر الموجودات . وأما العالم فهو تجل ظاهرى لهذه الحقيقة ولا يتميز عن «براهما» إلا بطريق الوهم . وغاية الفرد الوصول إلى الاتحاد بالله . وهنا تتعرض البرهمانية لمشكلة الخلاص أى خلاص النفس من العالم الأرضى ، ويتم تحقيق الخلاص عند البراهمانية بأحكام السيطرة على النفس أو اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء والأفراد وتسمى هذه الطريقة «اليوجا» التى ترمز إلى تركيز الحيوية فى الروح لاجتناب الضعف والشقاء وتحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية . ولا يجب أن يخلط بين هذه الطريقة والطريقة الجينية التى تنحصر فى تعذيب الجسد وإذلال الروح فحسب .

ب) الجينيون :

وهذه الطائفة متأثرة هى والبوذية بالتعاليم الفارسية . إذ أنهما نشأتا فى المنطقة الواقعة بين جبال هملايا ونهرالكنج الأوسط . والجينية علىوجه الخصوص تتبع طريق الزهد واذلال الجسد للخلاص ، وتصطبغ تعاليمها بصبغة مادية مغرقة. فهناك الامتداد والحركة ، والامتداد ينقسم إلى جواهر فردية تتداخل فيها المادة والروح ، وسر الشقاء الانسانى ومصدره يكمن فى اختلاط المادة بالروح . وإذن فتطهير العنصر الروحى من أدران المادة هو الهدف الأخير لهذه الطائفة .

ج) البوذيون :

تقوم البوذية على أسس أخلاقية واضحة فهى تدعو الإنسان إلى أن يطرح

الأنانية والشهوات . وهى ترى أيضاً أن الأصل فى التناسخ ينشأ مما جبل عليه الانسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند إتباعها عن طريق إتباع منهج عقلى أخلاقى هدفه محو النفس الفردية (كارمان) وفناؤها فى النرفانا ، أى الذات الإلهية .

ووسيلة البوذية « الإدراك » وهو يتمثل فى إدراك الإنسان لجهله من حيث أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدى إلى الجهل والجهل يؤدى إلى الشقاء . فإستطاعة الانسان أن يكشف عن جهله هى أول خطوة فى طريق الخلاص ، ويجب أن يكف الانسان عن التعلق بالحياة ، والانسان فى طريقه عبر الأدوار التناسخية تضمحل فيه قوة الحياة وينتفى عنده الميل اليها وتأخذ شخصيته فى التلاشى تدريجياً حتى يفنى الفرد فى الشخصية الإلهية .

هذه العقيدة لم يفهمها البسطاء من البوذيين لأنها تقوم على أسلوب عقلى يدفع بالذهن الانسانى إلى التحرر من جهله وأنانيته لكى يفنى فى ذات مطلقة . وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على نظرية الفناء الصوفى عند المسلمين (١) .

الآراء الفلسفية :

وكانت تدور حول البرهمانية مناقشات فلسفية على صورة مذاهب ساذجة عرف منها :ـ

١) مذهب التمييز (فايسسكا) :

وهو مذهب الجوهر الفرد . ويعتقد باينز **Pines** أن المسلمين تأثروا بآراء الهنود فى نظرية الذرة كما تأثروا بآراء اليونان . على أن طريقة الهنود فى

(١) ولم يقف المسلمون فى تصوفهم عند مقام الفناء الذى انتهى اليه صوفية الهند بل تخطوه إلى مقام التوحيد .. الخ على ما سنرى فى القسم الخاص بمباحث التصوف .

القول بالذرة تختلف عن طريقة الاسلاميين . فهم يقتربون من موقف أبيقور إذ أنهم يدمجون القول بالعناصر الأربعة مع القول بنظرية الجوهر الفرد . فكل ذرة فى الوجود مكيفة تكييفاً حسياً خاصاً . . وإذن فنظرية الخلاص عندهم تقوم على التمييز بين الذرة المادية والعنصر الروحى ثم بين النفس الكلية (أتمان) والنفس الجزئية المتصلة بالتدبير البدنى وتسمى (ماناص) .

ب) مذهب التعدد (سامكيها) (١) .

وهو متأثر بالثنائية الفارسية ويرى أتباعه أن المادة مزيج من عناصر ثلاثة : هى النور (ساتفا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس) . ويشير أتباع هذا المذهب إلى مايشبه الهيولى الارسطية وهى مادة أولية غفل من أى تعيين .

والخلاصة : أنه كان للمذاهب الهندية بعض التأثير الذى يبدو فى نظرية وحدة الوجود الصوفية . وكذلك فى نظرية براهمان وآتمان أو فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير . وهو الذى يقول عند المريدون من الصوفية أنه كشف السر إذ به يتحقق الفرد من أنه أصبح هو الذات الإلهية .

يقول ابن عرابى :

هذا الوجود الصغير ∴ سر الوجود الكبير
لولاه ما قال أنى ∴ أنا العلى القدير

---

(١) راجع جينون : مفكرو الهند .

الفصل الخامس

حركة الترجمة والنقل

لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية . فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ماوصلهم من تراث اليونان. ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للنقل من اليونانية إلى السريانية . وكان لهؤلاء النقلة السريان فلسفات وآراء خاصة ولذلك كانت ترجماتهم متأثرة أحياناً بهذه الآراء . بل كان بعضهم يؤلف كتباً خاصة لشرح هذه الآراء .

وعرف من أوائل المترجمين من اليونانية إلى السريانية القس بروباس Probus وقد عاش فى النصف الأول من القرن الخامس الميلادى ، وكذلك سرجيوس الرسعنى من رجال القرن السادس الميلادى ومن تلامذة مدرسة الاسكندرية توفى بالقسطنطينية عام ٥٣٦ م وكان راهباً درس الطب فى العراق وترجم فى الإلهيات والأخلاق والطب . واشتهر أيضاً من بين هؤلاء النقلة ستيفن بأرصديلة وكان من مترجمى القرن الخامس الميلادى وعرف عنه أنه أستاذ للراهب المسيحى الذى كتب كتاباً فى طبيعة المسيح ونسبه إلى ديونيزيوس الأريوباغى . وممن كانت لهم آراء وكتب خاصة من النقلة شمعون الراهب الذى عاش فى القرن السابع الميلادى . ويقال أنه ألف فى الطب وكذلك أبو اسحاق قويرى إذ ألف فى المنطق . ويورد صاحب الفهرست أسماء كتب أرسطو التى ترجمها وهى المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية .

ومهما يكن من أمر حركة النقل من السريانية إلى العربية فإنه يجب البحث

عن حقيقة الاتصال المباشر بالثقافة اليونانية قبل عهد الترجمة . فهل اتصل العرب بهذه الثقافة باعتبار أنهم قد عاشوا فى الوسط الذى ذاعت فيه ؟ الواقع أن انتشار المدارس المسيحية فى مدرسة الاسكندرية الفلسفية وما كان يقوم حولها من جدل فلسفى فى العقائد المسيحية وكذلك انتقال الفلسفة مدارس إلى فارس القديمة ثم فتح العرب لفارس والشام كل هذا هيأ نوعا من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات الأقاليم التى فتحوها قبل عصر الترجمة لفترة طويلة . فاتصل العرب بالرهبان فى الأديرة واستمعوا إلى مناقشتهم بل وتأثروا بما عاينوه فى حياتهم من زهد وتقشف بما قد يكون له أثره فى حركة التصوف الاسلامى لا سيما فى الفترة الأولى التى تعرف بفترة الزهد وذلك قبل عصر الترجمة .

وكذلك كان الاتصال بالمسيحيين سابقاً على الاسلام . فقد كان المسيحيون يسكنون أجزاء فى شبه الجزيرة : فى نجران وحضر موت وفى شرق الحجاز فى وادى أم القرى وبين قبائل قضاعة وكذلك بين قبائل بنى تنوخ وبنى صالح بالقرب من انطاكية . وبنى عبد قيس فى بلاد البحرين وبنى تغلب فى وسط العراق .

كذلك كان الاتصالة بالفرس سابقاً على عهد الترجمة ومتقدما على انتشار الاسلام فقد اتصل عرب الجاهلية بفارس وتعلم بعضهم بها . ويشير القفطى إلى أن الحارث بن كلدة تلقى العلم بجند يسابور واشتغل بالطب فى أرض فارس وكذلك النضر بن الحارث بن كلدة كما سبق أن ذكرنا .

على أن هذه الحركات المباشرة للتزود بالثقافات اليونانية والفارسية لم تكن قوية بحيث تنتج عنها آثار علمية ظاهرة ولم يبدأ النقل إلا فى العصر

العباسى وعلى الأخص على عهد المأمون ، وقد سبقت هذه الفترة محاولات فى العصر الاموى وكذلك فى مستهل العصر العباسى على عهد المنصور والرشيد .

حركة النقل فى العصر الاموى :

تعد هذه الفترة التى استغرقت حوالى ستين عاما الفترة الأولى فى تاريخ حركة الترجمة من السريانية الى العربية . على أنه من المعروف أن العرب فى هذه الفترة عكفوا على شئون الرئاسة والحكم واهتم نفر قليل منهم بالحركة العلمية . وقد سبق لنا أن أشرنا الى أنه كانت هناك حركتان ثقافيتان ، الأولى تمثلت فى تشجيع خالد بن زيد للنقلة لكى ينقلوا كتب الصنعة . ويقال أنه هو نفسه ألف كتبا فى ثلاث مسائل فى الكيمياء ولكننا لا نعرف عنها شيئا .وكذلك نقلت كناشة أهرون فى الطب على عهد عمر بن عبد العزيز ونقل يعقوب الرهاوى المترجم السريانى بعض كتب اليونان فى الحكم والامثال .

وأما الحركة الثقافية الثانية فقد تمثلت فى حركة التأليف فى العلوم الاسلامية والعربية فاشتهر رجال من أمثال الخليل بن أحمد وأبو الاسود الدؤلى .. الخ .

حركة النقل فى العصر العباسى :

تنقسم حركة النقل والترجمة فى العصر العباسى الى ثلاث مراحل :ـ

المرحلة الاولى :

وهى تمتد من سنة ١٣٦ ﻫ الى سنة ١٩٨ ﻫ ـ أى من خلافة المنصور الى وفاة الرشيد ، ومن أشهر المترجمين فى هذه الفترة **يوحنا البطريق . وعبد الله ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه .**

يوحنا البطريق :

يورد ابن أبى اصيبعة أنه ترجم كتاب أقليدس فى الهندسة وكذلك كتاب طيماوس لأفلاطون . وقد عرف العرب كتابين بهذا الأسم . سمى أحدهما طيماوس الروحانى والآخر طيماوس الطبيعى. أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيثاغورية يتكلم عن الناحية الروحية التى عرفت عن الفيثاغورية . أما الكتاب الثانى فهو لأفلاطون الذى تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة او العالم المحسوس . وقد عرف العرب الكتاب الاول وانتشر بينهم ولخصه اليعقوبى وتأثرت به الفرق الاسلامية ، ويشير أيضا ابن أبى أصيبعة الى أن ابن البطريق كان أول من ترجم فى الطب وهذا يخالف الرأى الذى سبقت الاشارة اليه وهو أن أول نقل حصل فى الطب كان فى العصر الاموى وقد كان على يد ماسرجويه الطبيب بتشجيع عمر بن عبد العزيز الأموى .

عبد الله بن المقفع (١٤٢ هـ) :

عرف عنه أنه هو الذى نقل كتب كليلة ودمنة من الفارسية الى العربية ، وقد ذكر كتاب التراجم آثار ابن المقفع الادبيـة مما يدل على أنه كانت له صلة وثيقة بالحركة الادبية والكلامية فى العصر الاموى . وقد أذاع بعض مؤرخى التراجم أنه نقل كتب أرسطو المنطقية الى اللغة العربية ومنها كتاب قاطيغورياس وكتاب العبـارة والتحليلات الاولى والتحليلات الثانيـة وكتاب أيسـاغوجى لفورفوريوس الصورى ، ومن المعروف عن ابن المقفع انه لم يكن على علم باليونانية أو السريانية واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية إن صحت هذه الرواية . ويبقى اذن أن نبحث عما اذا كانت هنـــاك ترجمات فارسية لكتب ارسطو المنطقية ؟ ويقول صاعد الاندلسى « فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هـذه الدولة عبـد الله بن المقفـع الخطيب الفارسى كاتب أبى جعفر المنصور . فانه ترجم كتب ارسطاليس المنطقية الثلاثة التى فى صورة

المنطق وهى كتاب قاطيغورياس وكتاب أرمنياس وكتاب أنا لوطيقا وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الاول فقط . وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجى لفورفوريوس الصورى . وعبر عن ترجمته بعبارة سهلة قريبة المآخذ وترجم الكتاب الهندى كليلة ودمنة ، وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية . وله تآليف حسان منها : رسالة فى الآداب وأخرى فى السياسة ورسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة السلطان (١) .

ولكن صاحب الفهرست وقد أرخ لمن سبق لابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد ولا يشير الى أن هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية واذن يبقى هناك شك فى أنه قد حدث نقل فى الفلسفة من الفارسية الى العربية . كما انه ليس لدينا ما يثبت بالتأكيد أنه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية الى الفارسية ، رغم ما تناقله المؤرخون من روايات عن استضافة كسرى لفلاسفة اليونان بعد اغلاق مدارس الفلسفة فى عهد جستنيان .

ولقد تعرض المستشرق فورلانى Forlani لهذه المشكلة وشايع رأى صاعد واستعمل طريقة النقد الباطن ليثبت أن ابن المقفع قد ترجم هذه الكتب عن الفارسية . ولكن بول كراوس Paul Kraus (٢) تناول حجج فورلانى وطريقته فى النقد الباطن واثبت رأيا معارضـــا له ؛ فمثلا نجد المترجم لهذه الكتب يستعمل لفظ « عين » للدلالة على لفظ Ousia اليونانى وقد ترجم المترجمون هذا اللفظ اليونانى فيما بعد بكلمة « الجوهر » وكلمة الجوهر هذه كلمة فارسية تداولها المسلمون فى دراساتهم الفلسفية وعرفت على عهد ابن المقفع . فلو

(١) طبقات الأمم لصاعد الاندلسى ص٤٩

(٢) بول كراوس « تراجم ارسطالية منسوبة الى ابن المقفع » فى التراث اليونانى... — ترجمة ع . بدوى — (م . س) .

كان النقل قد تم عن الفارسية كان أولى بالمترجم أن يستعمل لفظ « جوهر » بدلا من لفظ « عين » خصوصا وأن هذا اللفظ ظل شائعاً فى جميع كتب الفلسفة وعلم الكلام والتصوف . وقد إنتهى كراوس من بحثه الى انه لم توجد حركة لنقل الكتب الفلسفية من الفارسية الى العربية . واذن فمن هو ابن المقفع هذا الذى أشار اليه صاعد ؟ يذكر كراوس أن ابن المقفع هذا شخص آخر هو محمد بن عبد الله بن المقفع وهو غير عبد الله بن المقفع الذى ترجم كليلة ودمنة وأساطير بيدبا وكتب مانى وابن ديصان ومرقيون ، وكان محمد بن عبد الله ابن المقفع يعيش فى زمن المهدى أو الهادى وكان على علم باليونانية وقد تمكن من ترجمة كتب أرسطو فى المنطق من اليونانية الى العربية رأسا . وبذلك يستطيع كراوس ان يؤيد الاختلافات الواردة فى النص العربى بصدد إستعمال كلمات اصطلاحية غير شائعة كلفظ « عين » .

يوحنا بن ماسويه :

يذكر القفطى فى « الطبقات » أن يوحنا هذا كان نصرانيا سريانيا عاش أيام هارون الرشيد وولاه الاخير ترجمة الكتب الطبية القديمة مما عثر عليه فى « عمورية » وغيرها من بلاد الروم التى فتحها المسلمون . ويستطرد القفطى فيذكر أن الرشيد رتب ليوحنا كتابا حذاقا يقومون بمساعدته فى الترجمة . ويذكر أيضا أن له كتاب البرهان الذى يشتمل على ثلاثين بابا وكتاب البصيرة . وله فى الطب مؤلفات كثيرة . واستمر فى خدمة الرشيد والأمين والمأمون . وكان رئيسا لبيت الحكمة ببغداد الذى أسس سنة ٢١٥ هـ .

ويلاحظ على هذه الفترة أنه قد بدىء فيها بنقل الكتب العلمية فى الهندسة والرياضة والطب والفلك وكذلك نقلت فيها كتب المنطق . وكان

ذلك فى عصر المنصور وقد اهتم الرشيد بصفة خاصة بنقل كتب الطب . وكان النقل كما بينا عن السريانية فى الغالب أو عن اللغة الهنـــدية خصوصا فى الفلك والرياضة . ويروى صاعد ، عن حقيقة النقل عن الهندية خبرا عن محمد بن ابراهيم الفزارى « وأما علم النجوم فأول من عنى به فى "هذه الدولة محمد بن ابراهيم الفزارى وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن الادمى ذكر فى تاريخه الكبير المسمى « بنظام العقد » أنه قدم على الخليفة المنصـــور سنة ١٥٦ هـ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هند فى حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كردجات محسوبة لنصف نصف درجة مع ضروب من أعمال الفلك ومع كسوفين ومطالع البروج وغير ذلك ، فى كتاب يحتوى على اثنى عشر بابا . ويذكر أنه اختصره من كردجات منسوبة الى ملك من ملوك الهند يسمى قبغر وكانت محسوبة لدقيقة فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب فتتخذه العرب أصلا فى حـــركات الكواكب . فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزارى وعمل منه كتابا يسميه المنجمون « بالسند هند الكبير » . ثم جاء بعد ذلك محمد ابن موسى الخوارزمى وجمع بين الطريقتين الهندية والاغريقية فى الفلك .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن قسطا كبيرا من العقــائد الفارسية تسربت الى المسلمين وامتزجت بعقيدتهم وكان لا بد حينئذ من إنتشار تيارات من الجدل والخلاف حول العقائد ، هذا بالاضافة الى رغبة الخلفاء العباسيين لا سيما المنصور والمأمون فى الدفاع عن العقيدة بأدلة عقلية .

المرحـلة الثانيـة (١٩٨-٣٠٠ هـ) :

فى هذه المرحلة ـ وهى تمثل عصر المأمون ـ ازدهرت حـركة الترجمة ، وازداد النشـاط العلمى ، وترجمت الـكتب فى كل العلوم ، وفى الاخـــلاق

والفلسفة والنفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب .

ويشير صاعد وصاحب كشف الظنون إلى شدة الاقبال على الترجمة فى هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة فيتفقان على القول بأنه « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور . فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة . فراسل ملوك الروم وأتحفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط . . وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ،وكلفهم أحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية مايمكن ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعليمها » .

ولكننا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التى دفعت بالمأمون إلى طلب نقل كتب الفلسفة بصفة خاصة رغم ما كان يشعر به عامة المسلمين من نفور ظاهر من الاشتغال بها وتناول قضاياها . يشير المؤرخون إلى جملة أسباب منها : ـ

اولا : كان المأمون تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدى المتوفى عام ٣٨٤ ھ وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة ، وله علاقات واتصالات مع ثمامة بن أشرس النميرى المتوفى سنة ٢١٣ ھ . زعيم فرقة الثمامية المعتزلية فى زمن المأمون والمعتصم والواثق ويقال أن ثمامة هو الذى أغرى المأمون بالانضمام إلى حركة الاعتزال . يقول البغدادى : « وكان (ثمامة) زعيم القدرية (أى المعتزلة) فى زمان المأمون والمعتصم والواثق . وقيل أنه هو الذى أغرى المأمون بأن

دعاه إلى الاعتزال(١) . ومن هنا نفهم كيف أقبل المأمون على كتب الفلسفة مشرباً بنزعة عقلية مبكرة ، إذ كان متصلا منذ صباه بشيوخ الاعتزال فى عصره . وقد عرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديمهم على غيرهم من أهل النظر فى المجتمع الاسلامى على عهده . ومن الوجوه التى كانت لها عنده حظوة كبيرة : أبو الهذيل العلاف وابراهيم النظام .

ونحن نعرف أن المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن وتشيعت لهذا الرأى فرق منها : الثمامية والنجارية أتباع الحسين بن محمد النجار ومن النجارية الزعفرانية أتباع الزعفرانى .

قالت **الزعفرانية** : أن كلام الله تعالى غيره . وكل ماهو غير الله تعالى مخلوق . ورأت **المستدركة** القرآن مخلوق ، ولكنها افترقت إلى فرقتين فرقة تقول أن رسول الله قال : أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف وفرقة أخرى تقول : أن رسول الله لم يقل أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه .

وقد اعتنق المأمون هذه الفكرة وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لإقامة البرهان عليها . لذلك فقد طلب ترجمة كتب الإلهيات فى الفلسفة اليونانية لينتفع بما ورد فيها من أدلة وحجج لاثبات وجود الله وصفاته . وقد جعل هذه العقيدة مذهباً رسمياً للدولة فأذاع منشوراً على المسلمين عام ٢٠٢ م ، أمرهم فيه رسمياً باعتناق مذهب خلق القرآن احترازاً من القول بقدمه فنتأدى إلى افتراض قديمين هما الله والقرآن ، وقد جمع الفقهاء على عهده واختبروا فى هذه المسألة واضطهد من ظهر

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى — تحقيق الكوثرى ١٩٤٨ ص١٠٣ — وفاة المعتصم ٢٢٧ هـ — وفاة الواثق ٢٣٢ هـ .

عدم اعتناقه لها . وكذلك اضطهد فيما بعد رجالا كأحمد بن حنبل فأصبحت هذه الحركة الفكرية التى اتسم بها مستهل عصره جحيما فكريا لا يطاق .

يقول ابن خلدون : « وعظم ضرر هذه البدعة أى القول بخلق القرآن — وتلقاها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفوا أئمة السلف فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم ودماؤهم (١) .

ثانيا : يقال أن الذى دفع المأمون إلى طلب كتب الحكمة غير اعتناقه لمذهب الاعتزال هو منام رآه ، شاهد فيه أرسطو (يورده صاحب الفهرست فالقفطى فابن أبى أصيبعة) ومضمونه أن السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى فى المنام رجلا أبيض االون مشرب الحمرة واسع الجبهة حسن الشمائل جالساً على سرير . قال له المأمون : من أنت . قال : (أنا أرسطو) قال المأمون : فسررت به وقلت : أيها الحكيم اسألك ؟ قال : اسأل ؟ قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل . قلت : ماذا ؟ قال : ماحسن فى الشرع » . قلت : « ثم ماذا ؟ » قال : « ما حسن عند الجمهور » . قلت : ثم ماذا ؟ قال : « ثم لا ثم » قلت : زدنى ، قال : عليك بالتوحيد . فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب وترجمتها . ويلاحظ هنا اشتمال النص على فكرة الحسن والقبح العقلين ، وهى فكرة معتزلية .

ومثل هذا النص ورد فيه ذكر ارسطو فى المنام حكاه غيره من المتأخرين نذكر منهم شهاب الدين السهروردى فى التلويحات وهذا يشير إلى حقيقة تكوين المأمون ونزعته الفلسفية واستعداده الشخصى وإكباره للحكماء ، وذلك بقطع النظر عن الشك أو عدمه فى حقيقة هذا النص . فالمأمون هو

---

(١) المقدمة ص ٤٣٩ .

القائل عن الحكماء « الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده . صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة . وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة . هم ضياء العالم وهم واضعوا قوانينه ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية » .

ثالثا : وقيل أن المسلمين بدأوا فى نقل الكتب العلمية التى لا تمس الدين وعقائده . فلما اطمأنوا إلى أنها لا تخالف الدين ولا تجرحه وقدروا فضل العلم اليونانى فى تثقيفهم ، مالوا إلى نقل مابقى من علومهم . فاتجهوا إلى نقل الإلهيات .

رابعا : من المعلوم أن العلم يسير جنباً إلى جنب مع الحضارة . فلما تحضر العرب ونقلوا العلوم التى تساعدهم على زيادة العمران واستتباب الأمن اتجهوا إلى الفلسفة وهى علم يحتاج إلى فراغ من الوقت واطمئنان على العيش حتى يزدهر ، والعلوم العميقة تأتى فى مرتبة متأخرة عن علوم الظاهر وعلى ذلك فلم يطلب العرب فى طور البداوة علما ولا فلسفة . ولما تحضروا فى العصر العباسى طلبوا العلم ثم تشوقوا للمتعة العقلية فأقبلوا على تراث اليونان .

تشجيع حركة الترجمة :

ولم يكن للمأمون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بذلوا أموالا طائلة فى جلب الكتب والمترجمين . ويورد المستشرق سانتلانا فى محاضراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية فى الاسلام قصصاً عن ارتفاع أثمان المخطوطات العربية فى تلك الفترة . ويستدل من هذا على عظم تقدير العباسيين للعلم وأهله .

ومن العائلات التى اشتهرت بتشجيع الحركة العلمية آل نوبخت وبنو موسى بن شاكر وقد اشتهر الأخيرون بعلوم الرياضة والفلك فى

القرن الثالث الهجرى وعلى الأخص محمد والحسن وأحمد أبناء شاكر . وقد استخدموا من المترجمين حنين بن اسحاق وثابت بن قرة الحرانى وعلى بن يحى كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات .

ما نقل من الكتب :

نقل فى هذه المرحلة فلك وطب ومنطق وفلسفة إلهية . فنى الفلك نقل المجسطى لبطليموس وفى الطب كتب أبقراط وجالينوس وفى المنطق كتب أرسطو ، وكذلك كتبه فى الميتافيزيقا ، ونقلت كذلك بعض محاورات أفلاطون وجوامع جالينوس على المحاورات وبعض كتب أفلاطون فى السياسة (١) .

واشتهر المترجمين فى هذه المرحلة : حنين بن اسحق وابنه وسحق بن حنين ، ويوحنا البطريق ، وقسطا بن لوقا البعلبكى .

حنين بن اسحق:

هو أشهر المترجمين فى هذه الفترة على الاطلاق ، وصاحب مدرسة فى النقل ذات طابع خاص . وهو أبو زيد حنين بن اسحق ، ولد عام ١٩٤ هـ من أب عربى نسطورى من أهل الحيرة ، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه وتتلمذ على الخليل بن أحمد فى تعلم اللغة العربية ، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية .

ويقال أنه وهو تلميذ ليوحنا كان كثير الأسئلة ، وكثيراً ما أحرج أستاذه مما دفعه إلى طرده من مدرسته . فارتحل من بغداد إلى بلاد الروم

---

(١) راجع منشورات معهد واربورج بلندن .

حيث تعلم فى الاسكندرية ، ثم عاد إلى البصرة واتصل بالخليل بن أحمد وصحبه زمن ثم ابتدأ ظهوره فى عالم الترجمة .

بدأ حنين الترجمة وهو لم يكد يبلغ السابعة عشر من عمره ، فترجم للمأمون فى « بيت الحكمة » وترجم للمعتصم والواثق والمتوكل وبنى شاكر .

يقول القفطى : « اختير للترجمة واؤتمن عليها ، وكان المتخير له المتوكل على الله ، وجعل له كتابا نحارير عالمين بالترجمة ، وكانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموه . . . . » وكان حنين دائب الترحال إلى البلاد التى اشتهرت بمراكزها العلمية ومكاتبها ، وقد حصل منها على مخطوطات نادرة ترجمها أو أشرف على ترجمتها . وقد طوف فى العراق والشام والاسكندرية . وسجل رحلاته ، وما عثر عليه من مخطوطات فى رسالة نشرها برجشتراسر ، وتوفى حنين عام ٢٦٠ أو ٢٦٤ هـ ، وكان اهتمامه موجها إلى عالم الطب ولا سيما طب جالينوس ، ويقال أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب ، نقل من بينها إلى العربية خمسين كتاباً منها جوامع جالينوس فى الطب ومجموعها ستة عشر كتاباً ، وهى فى التشريح والتشخيص والنبض . . الخ وقد وضعت هذه الكتب أصلا للمتعلمين واستخلصها الاسكندريون من كتب الطب لجالينوس .

وقد ترجم حنين أيضا فى المنطق والطبيعة وعلم الهيئة وأصلح معظم الكتب التى نقلها المترجمون من قبله مثل سرجيوس الرأسعينى ويعقوب الرهاوى .

وقد ألف حنين أيضا فى العلوم الطبيعية وفى المنطق . ويذكر إبن ابى اصيبعة جملة كتب ألفها حنين منها : « فى الهواء والماء والمسكن » « تولد

الفروج ، ومقال فى « المد والجزر » وآخر فى « تولد النار من الحجرين » وكتاب فى « أفعال الشمس والقمر » وله كذلك كتاب فى المنطق وآخر فى نوادر الفلاسفة والحكماء وأدباء المتعلمين على طريقة ديوجين اللائرسى فى كتابه « حياة الفلاسفة » .

وكان حنين ينقل نقلا حرفيا دقيقا ويجيد وضع المصطلحات ويشرحها وقد يستخدم اللفظ اليونانى إذا تعذر إيجاد اللفظ العربى المقابل له وكانت طريقته هى طريقة السؤال والجواب وهى طريقة الاسكندريين ، وكانت معظم ترجمته من اليونانية إلى السريانية ، أما تلامذته وخصوصا ابنه فقد كانت ترجماتهم فى الغالب إلى اللغة العربية ، وقد عنى ابنه بصفة خاصة بالفلسفة كما سار على منهاج أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط وقد تخرج اسحق فى مدرسة أبيه للترجمة وتخرج معه فيها ابن أخته **جيش بن الحسن** المعروف بالأعسم (ليبوسة اليد أو الكف) . وقد عمل اسحق كاتما للسر عند القاسم بن عبد الله المتوفى عام ٢٩٨ ﻫ .

ومن المترجمين الذين ينسبون إلى هـذا الدور أيضا **يوحنا بن البطريق** الملقب بالترجمان هو من أوائل هذه الطبقة . وقد أقامه المأمون على ترجمة الكتب الطبية والفلسفية .

ومنهم كذلك **قسطا بن لوقا البعلبكى** وكان طبيبا وفيلسوفا وهو من نصارى الشام ، وقد رحل الى بلاد الروم طلبا للعلم ثم وفد على بغداد للترجمة وهو من القلائل الذين يجيدون النقـل من اليونانية إلى العربية رأسا ، وقد نقل كثيراً من كتب **أفلاطون** وارسطو ، وتوفى عام ٢٢٠ ﻫ . وقد شرح كثيراً من كتب أفلاطون وارسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل

الإسكندر الافروديسى وثامسطيوس . وكان قسطاً فى زمن المقتدر العباسى وقد عرف بسرعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة كما يقول صاحب الفهرست .

ومن مترجمى هذا العصر أيضاً **ثابت بن قرة الحرانى** من نصارى الصابئة ويقال أنه كان يجيد العربية والسريانية ، وقد أتى به بنو شاكر من حران، وكانت معظم ترجماته إلى عائلة بنى شاكر ، واستعان به المعتضد فى نقل بعض الكتب .

وثمة شخصية لها أثرها فى الفكر الاسلامى الفلسفى ألا وهو **عبد المسيح بن ناعمة الحمصى** ، وقد ترجم كتاب « أثولوجيا ارسطاطاليس » وأصلحه الفيلسوف الكندى للمعتصم العباسى . والكتاب ليس لأرسطو بل هو من عمل مؤلف سريانى مجهول جمع فيه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين السكندرى ونسبها لأرسطو ثم جاء عبد المسيح وترجم هذا الكتاب المنحول من السريانية إلى العربية وكان هذا الكتاب مصدراً لخلط كبير عند المسلمين ، ونلاحظ صورة من ذلك فى رسالة الفارابى « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فقال فى رسالة له جعفر الكيا « . . على ما فى أثولوجيا من المطعن » .

ومن أمثال هذا الكتاب المنحول كتاب آخر نقل إلى العربية ونسب خطأ لأرسطو وهو كتاب « الإيضاح فى الخير المحض » وقد وضعه مؤلف سريانى مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب « مبادىء اللاهوت » لابروقلس الافلاطونى المحدث المولود فى القسطنطينية عام ٤١٠ م ، ونسبه لأرسطو ، وعرف المسلمون كتاب « الإيضاح » واستند اليه ابن سبعين فى ردوده على الملك فردريك الصقلى،

ثم ترجم الكتاب إلى اللاتينية وعرف بإسم « كتاب العلل » وشرحه القديس توما على أنه لارسطو . وقد كان هذا الكتاب أيضاً من العوامل التى أشاعت الغموض فى الفكر الفلسفى الاسلامى وعطلت انطلاقه الأصيل .

وعلى الجملة فقد ترجمت فى هذا الدور كتب فى سائر موضوعات الفلسفة والعلوم ، فترجم فلك بطليموس وطب بقراط وجالينوس ومنطق وسياسة أرسطو وكتب أفلاطون وحكم فيثاغورس .

المرحلة الثالثة : من سنة ٣٠٠ إلى ٣٥٠ هـ :

استمرت هذه المرحلة نصف قرن على وجه التقريب ومن أشهر المترجمين فى هذه المرحلة :

أبو بشر متى بن يونس ، أو ابن يونان : وكانت له مدرسة فى الترجمة فى بغداد فى خلافة الراضى سنة ٣٢٠ هـ ، وهو نصرانى نسطورى كانت نشأته الأولى فى دير للرهبان وقد انتهت اليه رياسة المنطقيين وكان هو أول من اختص بهذا اللقب كما يذكر ابن النديم ثم أطلق من بعده على تلميذه يحى بن عدى ثم على أبى سليمان السجستانى ، وكلمة « منطقى » كانت تعنى حينذاك الحكيم أو الفيلسوف على الاطلاق وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشراحه يذكر منها صاحب الفهرست : تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الأواخر للتحليلات الأولى ، وترجمة كتاب البرهان ، وسوفسطيقا والشعر والكون والفساد بتفسير الاسكندر وينسب إليه أيضاً ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا أرسطو كمقالة اللام [1] .

---

(١) راجع تحقيق هذه الترجمة ومقارنتها بالأصل الأرسطى للدكتور أبو العلا عفيفى « مجلة كلية الآداب — جامعة الاسكندرية » .

ومن تلاميذ مدرسته **يحيى بن عدى بن ذكريا المنطقى** وهو يعقوبى المذهب، ويعتبره بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية فى القرن العاشر الميلادى (١) وقد توفى سنه ٣٦٢ ه وكان من تلامذة الفارابى أيضاً . وله مؤلفات بالعربية فى المنطق والأخلاق بالاضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون .

ويبدو أن مدرسة أبى بشر كان يغلب عليها الاشتغال بكتب أرسطو المنطقية والطبيعية وربما بعض كتبه الإلهية ، مع العناية بتفاسير هذه الكتب ليوحنا النحوى وغيره من شراح أرسطو .

ويعد **ابو سليمان السجستانى المنطقى** المتوفى عام ٣٩١ ه من تلاميذ هذه المدرسة وهو **محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى** . وكان من أكبر علماء بغداد فى منتصف القرن الرابع الهجرى ، وكان له مجلس للبحوث والمناظرات كما يذكر التوحيدى فى « المقابسات » يلتقى فيه العلماء على اختلاف نحلهم ومذاهبهم ، وكان شعار المتناظرين أن فى كل رأى نصيباً من الحق كما يذكر عن أفلاطون ، وعرف عن مدرسة السجستانى أنها حولت المنطق إلى صناعة لفظيـــة نظرية ، تعنى بالجدل حول المعانى وتحديد الألفاظ مع الاشتغال بضرب من الفلسفة الأفلاطونية ولاسيما فيما يتعلق بالنفس وعروجها إلى العالم العقلى .

ومن مترجمى هذه الفترة أيضاً **ابو عثمان الدمشقى** ، وكان من المجيدين

---

(١) راجع .... Perrier, Yahya Ibn Adi

فى النقل فى زمن وزير المعتضد على بن عيسى ، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة .

ومنهم أيضاً ابو على عيسى بن اسحاق بن زرعة أحد المتقدمين فى علم المنطق وعلوم الفلسفة كما يذكر صاحب الفهرست ، ومن النقلة المجيدين من السريانية إلى العربية وكان مولده ببغداد عام ٣٧٠ هـ ، واختص بنقل كتب أرسطو .

مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

لم يوجه العرب اهتمامهم إلى نقل الآداب اليونانية من شعر وتمثيليات لأنها كانت تنطوى على تمجيد لآلهتهم الوثنية . وكانت مصادر معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق المتأخرين من أمثال بلوتارك الذى نقل عن ديوجين اللائرسى ، وكذلك عن طريق فورفوريوس وكتابات جالينوس ، ولهذا نجد معرفة العرب بالفلسفة السابقة على سقراط مليئة بالأساطير والخرافات التى نسبت إلى فلاسفة اليونان فى العصر الهلينى المتأخر وفى مدرسة الاسكندرية بالـذات .

ولم يعرف العرب شيئاً كثيراً عن الطبيعيين الأوائل أو الايليين او الفيثاغوريين وقد ترجم السريان كتاباً نسب لانبادوقل باسم الميامر (أى المقالات) وكذلك نسبوا اليه كتاباً فى ما بعد الطبيعة . والواقع أن ما وصلنا حقيقة عن هذا الفيلسوف فقرات صغيرة من كتاب عن الطبيعة . ولكن السريان أحاطوا شخصية أنباذقليس بهالة من القداسة وقالوا أنه ادعى النبوة، وسماه العرب بابن دقليس ، وأصبح شخصية اسطورية غامضة تحيطها الأسرار، ويذهب القفطى إلى أن أنباذ وقليس هذا هو صاحب آراء الباطنية ومعلمها ،

ويعده الباطنية إماماً عالمياً ، ويدخله الصوفية المتأخرين فى عداد الأقطاب (راجع بهذا الصدد نظرية الامامة العالمية عند السهروردى الاشراقى) (١) .

أما **ديمقريطس** وهو صاحب نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، فقد أشار اليه القفطى . وتأثر العرب به بعد أن عرفوا طرفاً من مذهبه رغم أن مذهبه مادى ومذهب العرب الذرى يتخذ طابعاً روحياً ، وعرفوا عن ديمقريطس أيضاً قوله بقدم الدهر ، ويشير سانتلانا إلى أن العرب أطلقوا اسم الدهرية (أى الزنادقة) على مذهب يتألف من مذهب كل من أنباذوقليس وديمقريطس وأشار إليهم الغزالى فى كتاب المنقذ قائلا : « أنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة » .

ويبدو أن مصدر معرفة العرب بهذه الآراء هو كتاب السماء والعالم لأرسطو وكذلك كتاب الكون والفساد .

أما فيثاغورس : فقد نقلت عنه قصص وخرافات كثيرة وقيل أن أرشميدس تتلمذ عليه وبينهما ٣٥٠ سنة على الأقل . ونقل إلى العرب أن لفيثاغورس رسائل تعرف بالذهبيات ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب ، وله كذلك رسالة فى السياسة قد نقلت إلى العرب مع تفسير يامبليخوس لها ، والأخير من متأخرى الافلاطونية المحدثة ، وهذه الرسائل المعروفة باسم الذهبيات هى وصايا عملية مقتبسة من مؤلفات الافلاطونية المحدثة فى القرن الثانى الميلادى .

---

(١) أصول الفلسفة الاشراقية ، طبعة بيروت ١٩٦٩ للمؤلف .

على أن شخصية فيثاغورس كان لها تأثير كبير على متصوفة الاسلام والمسيحية . وعلى العموم فإن أهم مصدر لمعرفة العرب بالفلاسفة السابقين على سقراط هوكتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث يستعرض آراءهم تمهيداً للرد عليها .

وقد عرف العرب أيضاً **مذهب السفسطائيين** . ويذكر اليعقوبي أن السفسطائية اسم تفسيره باليونانية « المغالطة » وبالعربية « التناقضية » . يقولون (١) : علم ولا معلوم ، وهم طائفة من حكماء اليونان ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنه ليس هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة . . بل كلها أوهام لا أصل لها .

وقد قسم العرب السفسطائية إلى نوعين :

١ — **اتباع بروتاغوراس** : الذين يرون أن الانسان مقياس الأشياء جميعاً وقد سماهم العرب **العندية** .

٢ — **اتباع جورجياس** : وهم يرون استحالة العلم بأى شىء ، فالأشياء تتغير ، وإدراك الإنسان للأشياء فى آن يختلف عن ادراكه لها فى آن آخر وهؤلاء يسميهم العرب **بالعنادية** .

وقد ألحق العرب بالسفسطائيين طائفة الشكاك من أمثال بيرون وسكستوس أمبريقوس وسموهم جميعاً **باللا ادرية** .

وقد تصدى **سقراط** لدعاوى السفسطائيين وتحمل محنة الموت بتجرع السم دفاعا عن مبادئه وكان لهذا الحادث أثره الكبير عند العرب فأحاطوا سقراط بهالة من التقدير والاعجاب بل جعلوا منه شهيداً.

---

(١) هكذا فى نص اليعقوبى وربما كانت « لا » علم ولا معلوم .

ويبدو أن معرفتهم به كانت عن طريق أفلاطون ، ويقول ابن أبى أصيبعة إن سقراط لم يصنف كتاباً ولا أملى على تلاميذه .. بل ألقى دروسه إلقاء .

ويذكر ابن النديم خطأ أن لسقراط مقالا فى السياسة وآخر فى السيرة الحميـــدة .

وقد عرف العرب سقراط أيضاً عن طريق ما كتبه عنه اكسانوفان فى التذاكير أو التعاليق وقد انبرى العرب أيضاً للكتابة عن سيرة سقراط وموته ودفاعه عن عقيدته .

أما **أفلاطون** : الإلهى فقد آثره العرب على غيره من الفلاسفة واعتقدوا أنه أكثر حكماء اليونان اقتراباً من تعاليم الاسلام فقد تكلم عن الخالق الإلهى وأثبت وجود الصانع وعالم المعانى ، وبرهن على خلود الروح ، وكان لذلك تأثيره الكبير على فلسفتهم الإلهية بحيث يمكن أن يقال أن الفلسفة الاسلامية قد تأثرت جوهرياً بمذهب أفلاطون .

وكان تأثير أفلاطون على الصوفية أبعد مدى بحيث استند اليه المتأخرون منهم بصدد كلامهم عن عروج النفس وصعودها إلى المقام الاسنى .

والواقع أن العرب لم يعرفوا الكثير من مؤلفات أفلاطون الجدلية والإلهية سوى محاورة السفسطائى « سوفسطس » . وقد عرفوا معظم مؤلفاته عن طريق جوامع جالينوس التى ترجمها حنين بن اسحاق .

وقد عرف العرب من محاوراته الاولى ، احتجاج سقراط على أهل أثينا ونجد نصوصاً منها فى ابن أبى أصيبعة ، وكذلك « فاذن أو فيدون »

و « أقريطـون » ويورد القفطى فقرات منها ، وعرفوا كـذلك محـاورة بروتاغوراس ونقـل إليهم حنين كتاب « النواميس » وكتاب السياسة وفصولا من الجمهورية أهمها رسالة فى تربية الأحداث . أما كتـاب « السياسى » فقـد نقله حنين ضمن جوامع جالينوس .

وقد عرف العرب أيضاً كتـابين لأفلاطون باسم تيماوس أحـدهما تيماوس الروحانى والآخر تيماوس الطبيعى . والأول منحول وهو من تلفيقات السريان المتأخرين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة ، أما تيماوس الطبيعى فهو لأفلاطون وهو يتكلم فيه عن تكوين العالم الطبيعى وكيف نظمه الصانع محتذياً المثل .

وقد كان أثر أفلاطون على الفكر الفلسفى العربى واضحـاً كل الوضوح بحيث أن فريقاً من العرب — اعجـاباً منهم بطريقته وبأسلوبه فى عرض أفـكاره — رتبوا كتباً على نسق المحاورات الأفلاطونية .

أما ارسطـو : فقد كان أكبر شخصية يونانية شغلت تفكير العرب ، وقـد أعجبوا به من الناحية العقلية البحته كما كان اعجابهم بأفلاطون من الناحية الروحية الدينية .

وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان الفارابى هو أول من تصدى لهذا العمل فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » . وقد وصلت كتب أرسطو إلى العرب وعليها تفسيرات أفلاطونية محدثة وفيثاغورية متأخرة ، بل لقـد وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية لاشك أنها من عمل مدرسة الاسكـندرية والسريان المتأخرين . وكذلك نسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من بين مؤلفاته المعروفة .

وقد قسم العرب كتب أرسطو إلى المنطقيات والطبيعيات والنفسانيات والأخلاقيات والآلهيات كما تبنوا تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية . واستفاد الفارابى واخوان الصفا وابن سينا فى تصنيفهم للعلوم الفلسفية من تصنيف أرسطو لها .

ولكن العرب اختلفوا فى أمر المنطق فبعضهم جعله جزءا من الفلسفة على وجه العموم وبعضهم جعله جزءا من القسم النظرى من الفلسفة ، أما الباقون فقد جعلوه أداة للفلسفة كما رأى أرسطو .

ويبدو أنهم عنوا كثيراً بالمنطق الأرسطى وأضافوا إليه إضافات جديدة فبينما يقسم أرسطو الاورجانون (أى المنطق) إلى ستة أقسام هى : المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والمغالطة ، نجد العرب يضيفون اليها كتابين آخرين هما الشعر والخطابة . وقد أطلقوا على الكتب الاربعة الأولى اسم المنطقيات الأولى والأربعة الاخيرة اسم المنطقيات الثانية .

وقد أضافوا إلى الكليات الخمس (النوع ، الجنس ، الفصل ، الخاصة ، العرض العام) كليا آخر وهو (الشخص) وكان ذلك من عمل اخوان الصفا .

وكذلك فقد تناولوا (الكلى) بالدراسة والبحث وتساءلوا عما إذا كان له وجود عينى أم وجود ذهنى فحسب ، وأيضا جعلوا المقولات تصنيفا لأنواع الموجودات وليست محمولات كما يرى أرسطو .

وقد غير الأصوليون مدلولات بعض المصطلحات المنطقية فقالوا أن الجنس هو النوع ، وأن النوع هو الجنس وكذلك انتقدوا التعريف الأرسطى (راجع منطق السهروردى الاشراقى) .

وقبلوا إضافات الرواقيين إلى المنطق الأرسطى مثـــل القضايا الشرطية والقياس الشرطى وأضافوا التعريف بالرسم والشكل الرابع فى القياس وهمـا من وضع جالينوس ، واستحدثوا التعريف بالمثال ، وأبدع الأصوليون منهم فى مبحث التمثيل .

وعلى العموم فقد استفاد العرب كثيراً من منطق أرسطو وزادوا عليـــه وبرعوا فى مسائله واشتهر الـكثيرون بالتجويد فى الصناعة المنطقية .

اما طبيعيات ارسطو : فقد عرفها العرب معرفة تامة ، وسلموا بما ذهب اليه ارسطو من أن علم النفس جزء من العلم الطبيعى ما عدا اليعقوبى الذى يجعله علماً قائماً بذاته . وألف العرب كتباً على غرار كتاب النفس لأرسطو .

وفى مجال الاخلاقيات : اطلع العرب على الأخلاق النيقوماخية مضافا اليهـا الاخلاق الـكبرى ولم تصلنا إلا ملخصات منها من عمل ابن رشد وقد تأثر ابن مسكويه بأخلاقيات أرسطو فى كتابه « تهذيب الأخلاق » .

اما كتب ارسطو السياسية : فقد نقل إلى العرب منهـا كتاب السياسة المدينة وأحكام المدن السياسية ، وكان الفارابى أكبر شخصية اسلاميـة تأثرت بكتب أرسطو السياسية وكذلك بجمهورية أفلاطون .

يبقى إذن كتاب ما بعد الطبيعة : وقد عرفه العرب وسموه بـكتاب الحروف وهو فى ١٤ مقالة ، ونقلت اليهم منه ١١ مقالة فقط .

وكان لهذا الـكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام ، وللفارابى كـتاب فى

الابانة عن أغراض أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » وقد لخص ابن سينا كتب أرسطو فى الشفا والنجاة .

غير أنه نسبت إلى أرسطو كتب عديدة تتضمن أفكاراً من الأفلاطونية المحدثة مثل كتاب أثولوجيا وكتاب الايضاح فى الخير المحض — وقد أشرنا اليهما فى موضع سابق — وقد كانت هذه الكتب المنحولة سببا فى بلبلة أفكار فلاسفة الاسلام بحيث أنهم وجدوا أنفسهم أمام آراء متناقضة لفيلسوف واحد .

فقد نقلت اليهم الكتب الحقيقية لأرسطو ، وإلى جوارها كتب ملفقة تعرض مذهب أفلوطين ، فتعثروا فى فهم مذهب أرسطو ، وبذلوا محاولات للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة (كما فعل الفارابى فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين) الأمر الذى عطل عبقريتهم الفلسفية عن الانطلاق فى اصالة خالصة من القيود والغموض والعقبات التى اعترضتهم بسبب هذه الكتب المنحولة التى تعد فى حقيقة الأمر جناية على الفكر الاسلامى .

على أن ابن رشد قد استطاع أن يقترب كثيراً من أرسطو الحقيق رغم تأثره برواسب المشائية الاسلامية التى تزعم خطأ إنتسابها لأرسطو الحقيق بينما هى مزيج من الأرسطية والأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة مع ميل ظاهر إلى أفلاطون ولا سيما فى الالهيات .

والخلاصة — (نتائج حركة الترجمة والنقل) :

أن العرب استفادوا كثيراً من نقل الثقافات الأجنبية اليهم ، فقد عملت على اذكاء روح البحث والتأمل العقلى بينهم . فنشأت حركة فكرية جديدة متعددة النواحى دعتهم إلى التفكير فى دينهم وفى كل ما يحيط بهم وكذلك

فى أنفسهم ، وكان لهـذه الحركة آثار كثيرة متشعبة أخذت تظهر تباعا بحسب درجة استعداد العقلية الاسلامية وقد ظهرت من بوادر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة فتناول المسلمون اللغـــة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد فى النحو والصرف والبلاغة ، متأثرين فى ذلك بالمنطق اليونانى . ولا شك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيرا من المنطق أيضا . وقد ظهرت هـذه النزعة المنطقية فى النحو والكلام فى مدرسة البصرة وهى أولى المدن الاسلامية التى ظهرت فيها بوادر التفكير الحر فى العالم الاسلامى ، ويعد الجاحظ من أكثر المتأثرين بالمنطق اليونانى وكذلك قدامة بن جعفر فى نقد النثر ، ويرى بعض المستشرقين أن الاجتهاد بالرأى والقياس متأثران بالمنطق اليونانى الذى عرفه المسلمون عن طريق المسيحية قبل ترجمة الكتب المنطقية ، وقد أشرنا إلى حقيقة هذه الدعوى فى موضع آخر .

على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحا فى حركة علم الكلام الاسلامى ثم فى الحركة الفلسفية الاسلامية ، فقد نشأ علم الكلام أولا ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفى الاسلامى .

ومن الملاحظ أن المسلمين اشتغلوا بالعلوم العملية كالكيمياء والفلك قبل أن تزدهر لديهم العلوم العقلية مثل الفلسفة .

وسيكون علينا إذن تتبع نشأة الحركة الكلامية الاسلامية باعتبارها المقدمة الأولى للفكر الفلسفى عند المسلمين .

(٢)

الفرق الاسلامية وعلم الكلام

الفصل السادس

نشأة الفرق الاسلامية

لقد تعارف مؤرخو الفرق الاسلامية على أن يستهلوا أبحاثهم فى هذا المجال بحديث لم تثبت صحته(١) عن رسول الله (صلعم) حيث يقول : « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى » قيل ومن الناجية ؟ قال : « أهل السنة والجماعة » قيل . وما السنة والجماعة ؟ قال : « ما أنا عليه اليوم وأصحابى » .

ولكن هذا الحديث لم يحسم الأمر فى تحديد شرائط الفرقة الناجية بل اكتفى باشتراط اتباعها لسنة الرسول الكريم ، وسرعان ما تسابقت كل فرقة مدعية أنها هى وحدها التى تتبع سنة الرسول وصحابته ، فهى من ثم الفرقة الوحيدة الناجية . واختلط الأمر على المسلمين إذ لم يكن هناك مقياس دقيق يحدد مواصفات الفرقة الناجية .

وإذا كان القرآن قد أكمل الرسالة ورسم طريق الهدى للمسلمين كافة مصداقا للآية الكريمة : « اليوم أكملت لكم دينكم » . وجاءت السنة الشريفة فأوضحت مرامى النص القرآنى وحكمته البالغة وربطت بينه وبين أحداث الحياة الجارية للمسلمين ، فانه قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن المناخ الروحى لهذه

---

(١) نجد عند اليهود والمسيحيين مثل هذا التحديد على وجه التقريب — راجع :
Massé : L'islam P. 3

المرحلة المبكرة للاسلام كان لابد من أن يشجب كل خلاف وأن تنطلق دفعة الينابيع القوية خلال حكم النبي وأصحابه مبرأة من جميع أوجه الصراع العقائدى وصور النزاع حول الفروع ، ولكن البيئة التى نشأ فيها الاسلام والظروف التى أحاطت به (وقد نشأ فى بيئة يهودية مسيحية وفارسية وصابئية كما سبق أن ذكرنا) حددت بصورة قاطعة — مصير الدين الجديد ، من حيث اضطرار أتباعه إلى مواجهة الرواسب الدينية والعصبية فى المنطقة ، فلقد انضم المسلمون الجدد إلى حظيرة الدين الجديد ، مع ما تنطوى عليه نفوسهم من آثار أرسبتها معتقداتهم السابقة وكان لها أكبر الأثر فى ظهور صور النزاع المختلفة التى شجبت وحدة المسلمين وكانت سببا فى الانقسام والتفرق .

الخلافات فى عهد الرسول والصحابة

أ) الجدل فى العقائد :

نحن نعرف أن المسلمين فى عهد الرسول وصحابته تحرجوا من التفكير فى ذات الله وصفاته ، وامتنعوا من الخوض فى الجدل حول العقائد وسلموا بما جاء به القرآن من أصول عقائدية وآمنوا بها إيمانا قطعيا كاملا . بينما أبيح فى الصدر الأول للاسلام النظر فى الفروع أى فى الفقه من باب الحاق الفروع بالأصول ، وتطبيقا لما جاء به الشارع من أحكام على جزئيات الحياة اليومية وأحداثها .

ولكن الشهرستانى (١) اعتبر الشبهات التى أثارها المنافقون فى عهد الرسول نوعا من الجدل حول العقائد ، فهو يقول : « ان شبهات هذه الأمة

---

(١) الملل والنحل القسم الأول ص ٢٧ وما بعدها .

نشأت كلها من شبهات منافقى زمن النبى عليه السلام ، إذ لم يرضوا بحكمة فيما كان يأمر وينهى ، وشرعوا فيما لا مسرح لفكر فيه ولا مسرى وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه .. (وقد جاء على لسان ذى الخويصرة التميمى مخاطبا رسول الله) إذ قال : « أعدل يا محمد ، فانك لم تعدل » حتى قال عليه السلام : « إن لم أعدل فمن يعدل؟ » فعاود اللعين وقال : « هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى . » وذلك خروج صريح على النبي عليه السلام . وكذلك قول طائفة من المشركين : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شىء » ، وقول طائفة : أنطعم من لا يشاء الله أطعمه » فهل ذلك إلا تصريح بالجبر ؟ » .

« يستطرد الشهرستانى فيذكر طائفة أخرى جادلت فى ذات الله تفكراً فى جلاله وتصرفا فى أفعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى : « ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال » .

ويعقب صاحب الملل والنحل على ما أثاره المنافقون من شبهات حول العقيدة الاسلامية فيقول : « فهذا ما كان فى زمانه عليه السلام وهو على شوكته وقوته وصحة بدنه ، والمنافقون يخادعون ، فيظهرون الاسلام ويبطنون الكفر وإنما يظهر نفاقهم بالاعتراض فى كل وقت على حركاته وسكناته ، فصارت الاعتراضات كالبذور ، وظهرت منها الشبهات كالزروع » .

ويحتاج موقف الشهرستانى بهذا الصدد إلى تحليل وتعليق ذلك أن الاعتراضات العقائدية التى توجه إلى الدين الجديد من المخالفين سواء كانوا من لمشركين أم من المنافقين ، إنما تعد من قبيل اللوازم المشروعة التى لا مناص من ظهورها كتعبير عن قوى الممانعة والتعويق الصادرة عن الأديان التى سبقت

هذا الدين على مسرح ظهوره . فهى لا تعد من قبيل الخلافات التى تنشأ فى دائرة الدين ، بل تعتبر معارضة صريحة أو باطنة تخرج عن مجال الدين الجديد ، ومن ثم فلا يعتبر هذا الجدل المبكر حول العقائد مبرراً كافياً لإثارة النزاع بين المسلمين ، ولا سيما وأن القرآن نفسه قد تكفل بمواجهته ، ودحض ما انطوى عليه من مفتريات ، واعتبر هذا الرد الحكيم من التعاليم الأصولية الواجب التسليم بها شرعاً .

وعلى هذا فانه يجب التسليم بأن المسلمين قد احترزوا فى عهد الرسول وصحابته ، عن الجدل حول العقائد والخوض فى مشكلات الأصول .

ب) الخلافات فى الفروع :

وإذا كان النبى عليه السلام وصحابته قد نهوا عن الجدل فى العقائد ، فانهم من ناحية أخرى أباحوا الجدل فى مسائل الفروع . وقد أورد الشهرستانى ما يربو على تسع[1] من أوجه الخلاف التى ثارت بين المسلمين سواء أثناء مرض الرسول أو عند وفاته أو فى عهد الصحابة . على أن أعظم خلاف نشأ بين المسلمين فى هذه الفترة هو الخلاف حول الامامة . ثم ظهرت الخلافات حول الأصول فيما بعد وبذلك انقسمت الاختلافات بعد الرسول إلى قسمين : احدهما الاختلاف فى الامامة والثانى الاختلاف فى الأصول .

ومن ثم فان إختلاف الفرق من خوارج وشيعة ومرجئة حول الامامة اتخذ طابع الخلاف السياسى الحزبى الذى لا يخرج عن دائرة الفروع ولا يمس الأصول الاعتقادية إلا عند الغلاة المتطرفين من كل فريق .

---

(١) م. س — ص ٢٩٠ وما بعدها .

وأما اختلافات الفرق الكلامية من جبرية وقدرية ومشبهة ، ومعتزلة وأشعرية فهى صور من صور الجدل حول العقائد ، ومن ثم فإن هذه الفرق الكلامية تعتبر فرقا دينية أصولية ، وهذا لا يمنع من أن ينتحل المتكلم رأيا معينا فى مسائل الفروع فقد يكون الزيدى الشيعى معتزليا وقد يكون الاشعرى شافعيا . . الخ .

اولا : الاختلاف فى الامامة

الخلافة أو الإمامة مسألة مصلحية اجتماعية كما يقول ابن خلدون فهى ترجع إلى أمور السياسة ونظام الدولة ، ومدار الخلاف فيها يقوم حول تساؤل عريض عن أحق المؤمنين بتولى رئاسة الدولة الاسلامية ، ولما كان الاسلام دينا ودولة ، لهذا فلقد شهدنا كيف تحول هذا الصراع السياسى فيما بعد وارتقى إلى مستوى الخلافات العقائدية ، ومن هنا أطل الخطر المحدق بالامة الإسلامية فمزق وحدتها وفرق سوادها شيعا وجماعات متناحرة يكاد يكفر بعضها البعض الآخر .

وتمثل الاختلاف فى الإمامة فى صورتين : ـ

إحداهما : القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار ، والثانية : القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين .

والقائلون **بالرأى الأول** يقبلون إمامة كل من اتفقت عليه الامة أو أى جماعة معتبرة من الامة ، إما مطلقا وإما بشرط أن يكون قرشيا على مذهب قوم أو هاشميا على مذهب آخرين ، أو خارجيا على مذهب الخوارج .

القائلون **بالرأى الثانى** قال بعضهم بالنص على « محمد بن الحنفية » ابن على بن أبى طالب كرم الله وجهه وهؤلاء هم **الكيسانية** ، وقال البعض

الآخر بالنص على « الحسن » و « الحسين » وهؤلاء هم غالبية «الشيعة» واختلفوا فيما بعد ، فقد أجرى بعضهم الإمامة فى أولاد « الحسن » وأجراها البعض الآخر فى أولاد « الحسين » ، ثم قالت **الزيدية** بإمامة زيد بن على بن الحسين زين العابدين وقالت **الامامية** بإمامة محمد بن على الباقر نصا عليه ثم جعفر الصادق وصية إليه ، واختلفت الإمامية فظهر منها **الاسماعيلية** القائلين بإمامة إسماعيل ابن جعفر الصادق ، وانتهت الاثنا عشرية إلى إمامة « محمد القائم المنتظر » ابن الحسن العسكرى بن على بن محمد بن على الرضا (١) .

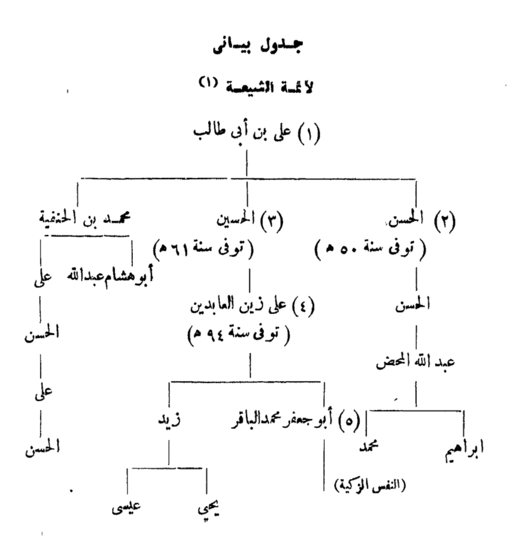
وتطور الخلاف حول الإمامة عبر تاريخ الإسلام وتمخض هذا الصراع السياسى عن ظهور فرق ومذاهب أصولية نترك الحكم عليها لموضع آخر وقد انتشرت آراء هذه الفرق ـ التى نشأت أصلا من الاختلاف حول الإمامة ـ فى ربوع العالم الإسلامى ولا تزال قائمة بين ظهرانينا مثل الاسماعيلية والبهرة ، والقاديانية والنصيرية ومذهب الدروز ، وأخيرا البهائية التى أعلنت بخلاف الفرق السابقة ، خروجها السافر على الإسلام ، ونسخت سائر الاديان واعتبر أصحابها أن الدين البهائى هو البوتقة التى انصهرت فيها سائر الأديان السابقة .

---

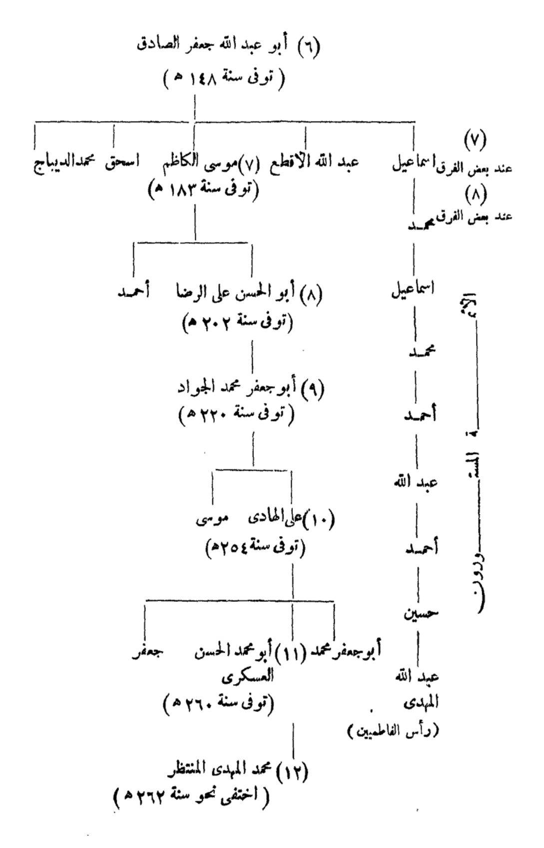
(١) راجع الجدول البيانى لأئمة الشيعة . الصفحة التالية ؛

جدول بيانى

لأئمة الشيعة (١)



(١) راجع : النوبختى — فرق الشيعة (الأرقام الموجودة فى الجدول تحصر الأئمة الاثنى عشر) .


(٦) أبو عبد الله جعفر الصادق
(توفى سنة ١٤٨ ﻫ)
(٧) عند بعض الفرق اسماعيل
عبد الله الأفطح
(٧) موسى الكاظم
(توفى سنة ١٨٣ ﻫ)
اسحق
محمد الديباج
(٨) عند بعض الفرق محمد
(٨) أبو الحسن على الرضا
(توفى سنة ٢٠٢ ﻫ)
أحمد
اسماعيل
محمد
(٩) أبو جعفر محمد الجواد
(توفى سنة ٢٢٠ ﻫ)
أحمد
عبد الله
(١٠) على الهادى
(توفى سنة ٢٥٤ ﻫ)
موسى
أحمد
حسين
أبو جعفر محمد
(١١) أبو محمد الحسن العسكرى
(توفى سنة ٢٦٠ ﻫ)
جعفر
عبد الله المهدى
(رأس الفاطميين)
الأئمة المستورون
(١٢) محمد المهدى المنتظر
(اختفى نحو سنة ٢٦٢ ﻫ)

تفصيل الخلاف التاريخى حول الامامة

لقد اتضح لنا اذن كيف أن خلافا سياسيا حول مسألة من مسائل الفروع . تكشف فى مسيرته الزمنية الطويلة عن خلافات عقائدية مستحكمة فكيف نبتت البذور الأولى لهذا الخلاف ؟

نحن نعرف أن الرسول عليه السلام لم ينص صراحه على من يخلفه فى رياسة الدولة الاسلامية بعد وفاته تحقيقا للآية الكريمة : « وأمرهم شورى بينهم » لكى تكون الامامة عن طريق البيعة ، ولكنه أناب عنه أبا بكر لكى يؤم المسلمين فى الصلاة حين أقعده المرض من حيث أنه كان من الضرورى ألا يتعطل أداء هذه الفريضة والرسول طريح الفراش ، فعندما واتته المنية وارتفع إلى الرفيق الأعلى، اجتمع نفر من خيرة المسلمين من بين صحابة الرسول واستحكم النقاش بينهم فى السقيفة ، ورأى البعض أن إنابة الرسول لأبى بكر فى الصلاة تعتبر إشارة منه إلى استخلافه بالاضافة إلى مكانته الأثيرة عنده وأنه ثانى اثنين فى غار حراء فى الهجرة ،فتقدم عمر بن الخطاب وبايع أبا بكر وانحازت اليه الأكثرية وبذلك صحت « البيعة » وكان على بن أبى طالب يرى فى الخلافة حقا شرعيا له فهو ابن عم رسول الله وزوج ابنته فاطمة وأول من آمن بالرسالة .

والتف حوله أتباع كانوا يرون أن الخلافة يجب أن تؤول إلى آل البيت وعلى رأسهم على بن أبى طالب ، ولقد قبل على خلافة أبى بكر ثم عمر ثم عثمان على مضض.

وكان عثمان ضعيف الشخصية ، هذا مع ميله إلى ايثار أقاربه وتعيينهم فى مناصب الدولة الكبرى فى الأقاليم والأمصار التى غزاها المسلمون ولهذا فقد ثارت الفتن ، واشتد الطالبيون فى دعوتهم لمناصرة آل البيت وحقهم فى الخلافة ، وكان أن قتل عثمان عام ٣٥ هـ ٦٥٦ م .

ويذكر المقريزى أن عبد الله بن سبأ اليهودى الذى أظهر الاسلام وأبطن الكفر، هو الذى أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه حتى قتل . «أى أن ابن سبأ هذا هو الذى دس مبادئه الفاسدة بين المسلمين وأضل البعض منهم . وما زال يؤلب الثوار على عثمان حتى قتلوه ، وزعم أصحابه أنه انما فعل ذلك انتصاراً لعلى ولحقه فى الإمامة (١)» .

وبعد مقتل عثمان بويع على بالخلافة ، ولكن معاوية والى الشام رفض مبايعته . متهما إياه بالتهاون فى التحقيق فى مقتل عثمان والتستر على قتلته وكذلك رفض كل من طلحة والزبير مبايعته ، واتفقا مع السيدة عائشة على الأخذ بثأر عثمان ، وكانت وقعة الجمل حيث قتل طلحة والزبير وأسرت عائشة وأعيدت إلى المدينة .

صفين والتحكيم : ثم التقى على ومعاوية فى صفين وكاد معاوية أن يهزم لولا أن أشار عليه عمرو بن العاص بأن يرفع جنوده المصاحف على أسنة الرماح كناية عن رغبتهم فى الكف عن القتال والاحتكام إلى كتاب الله . وتلا أحد رجال معاوية الآية : «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون» وقد مال بعض أصحاب على إلى التحكيم ونصحوه بقبوله .

نشأة الحرورية (من الخوارج) :

ولكن فريقا من أصحاب على رفضوا قبول مبدأ التحكيم وثاروا عليه مدعين أن الفصل فى موضوع الخلافة لايصح ان يوكل إلى البشر وقالوا : «لاحكم الا الله» وانفصلوا عن جيش على وساروا إلى حروراء بالقرب من الكوفة .. وجعلوا من عبد الله بن وهب الراسبي أميرا عليهم وسموا بالحرورية.

(١) الخطط ج ٤ ص ٨٢.

نتيجة التحكيم : اختار علي أبا موسى الأشعري . واختار معاوية عمرو ابن العاص، واجتمع الحكمان في دومة الجندل في شوال سنة ٣٧ هـ - آذار ٦٥٨م واستطاع عمرو بدهائه إلى أن يقنع أبا موسى بخلع كل من علي ومعاوية وتولية عبد الله بن عمرو خليفة على المسلمين ، وكانت خدعة كبرى إذ لم يكد يعلن أبو موسى خلع علي حتى قام عمرو بن العاص قائلا : « أيها الناس هذا أبو موسى شيخ المسلمين ، وحكم أهل العراق ، ومن لا يبيع الدين بالدنيا ، قد خلع عليا ، وأثبت معاوية » .

الخوارج : واستاء نفر من أصحاب علي من نتيجة التحكيم بعد أن عين معاوية أميرا على المؤمنين ، فخرجوا عليه وانضموا إلى الحرورية وسمي « بالخوارج » ربما أطلق عليهم اسم **المحكمة** أيضا ، وقد انقسم الخوارج إلى عشرين فرقة وهم يكفرون علي عثمان وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ومعاوية ، وكل من رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ، "وأوجب الخوارج الخروج على السلطان الجائر وقتاله . وعلى هذا فان آراءهم هذه ، انما تجعل منهم فرقة سياسية , ولكنهم أضافوا اليها نظرات حول حقيقة الايمان وشروطه فقالوا : أن الأعمال جزء مكمل للايمان . فمن يرتكب ذنبا (أي كبيرة من الكبائر) يعتبر مرتدا وكافرا ، بل لقد أوجبت الأزارقة قتله مع أولاده ونسائه .

الشيعة : لقد كانت مشكلة الأمامة : وهي مشكلة سياسية في أصلها هي السبب في ظهر الخوارج والشيعة ، وهاتان الفرقتان تتقابلان تقابل التضاد كما يقول الشهرستاني ، فبينما يكفر الخوارج عليا وأصحاب التحكيم ، ويتربصون به حتى يقتلوه ، نجد الشيعة من ناحية أخرى يتمسكون بامامة آل البيت ابتداء من علي بمقتضى الوراثة الدموية للرسول . ومن ثم فان علي بن أبي طالب هو أحق

المسلمين فى نظرهم بالخلافة بعد الرسول أى أنهم شايعوا عليا وانتصروا له فسموا « بشيعة عـــلى » أو شيعة آل البيت أى المتشيعيين لهم . ولسنا نعرف فى دقة تاريخية متى بدأ اطلاق هذه التسمية .

على أن الشيعة لم يختلفوا عن أهل السنة والجماعة ، فيما يختص بالعقيـدة فى بداية الأمر ، فقد انحصر الخلاف بينهما أولا فى دائر الامامة ومن هو أحق المسلمين بها ، وهذه مسألة سياسية ، فلم يكن التشييع يمثل ـ فى حقيقة الأمر ـ سوى موقف حزب سياسى اسلامى فحسب .

وقالت الشيعة بالوصية وبوجوب النص على الامام أى أن الله قد أمر نبيه بالنص على امامة على . وكذلك قالوا بعصمة الامام ، وأحدثوا مقالات عدة منها الوقف ـ والغيبة ـ والرجعة ـ وعلم الجفر بل لقد قال بعض الغلاة منهم بتأليه على ، وهم اتباع عبد الله بن سبأ . وعلى أية حال فقد تعددت فرق الشيعة والتاث الغلاة منهم بآراء الباطنية .

ويمـكن حصر فرقهم فى ثلاث رئيسية :ـ

أ) الزيدية . ب) الامامية . ج) الغـلاة

المرجئة : وقد نشأت المرجئة فى هذه الفترة وأصحابها لا يـكفرون أحـدا بذنب بل يتركون أمر هؤلاء وأولئك إلى الله سبحانه وتعالى الذى يعلم أسرارهم ويطلع على خفايا صدورهم .

---

(١) **فيما يختص بالتشيع وفرقه على وجه العموم : راجع : الملل والنحل للشهرستانى ـ مقالات الأسلاميين للاشعرى ـ التنبيه للملطى ـ** الخطط المقريزى . فرق الشيعة للنوبختى ـ الرد على الباطنية للغزالى ـ الـكافى للـكلينى ـ عقيدة الشيعة لدونالدسون (الترجمة العربية) ـ روضة الجنات للخوانسرى ـ هدية الأحباب للقمى ـ

Ivaroff : A Guide to Ismaili Litterature.

والارجاء لغة يعنى التأخير ، والايمان عند المرجئة هو المعرفة بالله تعالى وبرسله . وأما ماسوى المعرفة من الطاعة فليس من الايمان ، ولهذا فلقد أخروا العمل عن الايمان ، وقالوا لاتضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة ، وقالوا بارجاء حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم فى هذه الدنيا بجعله من أهل الجنة أو أهل النار .

وظهر من بين المرجئة طائفتان من الغلاة : —

الأولى : وهى تقول بأنه يكفى فى الانسان القول باللسان ، وإن اعتقد الرجل الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل .

وأما **الثانية** : فانها تذهب إلى أن الايمان عقد بالقلب ، وإن اعلن صاحبه الكفر بلسانه بلا تقية ، وعبد الأوثان أو تهود أو تنصر ومات على ذلك ، فهو مؤمن ، ومن أهل الجنة .

وقيل أن أول من قال بالأرجاء الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ولكنه لم يؤخر العمل عن الأيمان كما تقول المرجئة ، ولكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لايكفر ، إذ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الايمان حتى يزول بزوالها .

وعلى هذا فاننا نرى كيف أن نشأة هذه الفرق الأولى فى الاسلام انما كانت بسبب سياسى أولا ، ولم تلبث هذه الفرق أن كفرت بعضها بعضا نتيجة لتفسير كل منها لمدلول الايمان ، وعما إذا كان أمرا قلبيا محضا أم مرتبطا بالعمل . فكفرت الخوارج مرتكب الكبيرة بل أباح بعضهم دمه ، وأرجأت المرجئة الحكم عليه إلى يوم القيامة . أما المعتزلة وان كانت معظم مباحثهم تدور حول مسائل الأصول كما سنرى فيما بعد إلا أنهم اتخذوا موقفا معينا بصدد مشكلة مرتكب الكبيرة فقالوا أنه فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان .

على أن الجدل حول هذه المسائل بالاضافة إلى ما أثاره نفر من المسلمين من

نقاش حول « الجبر والاختيار » بتأثير اللاهوت المسيحي كل هذا وضع البذور الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامي .

وقد عمل المعتزلة فيما بعد على تطوير مباحثه وترتيبها . بحيث أصبحوا بحق « **أصحاب علم الكلام** » . وجاء الأشاعرة فتصدوا لآراء المعتزلة ومالوا إلى آراء السلف وتسلحوا بأساليب علم الكلام والتزموا منهجه فأكملوا بذلك بناء هذا العلم والارتقاء بمباحثه ، وكان ابن كلاب قد وضع الأصول الأولى للسلفية فجاء الاشعري ليسير في نفس الطريق ، واذن فلم تكن الكلامية سوى سلفية مبكرة ، كما يقول الأشاعرة .

ثانيا . الاختلاف في الأصول

إذا كان الخلاف في مسألة الامامة . وهي من مسائل الفروع قد أدى إلى نشأة فرق ذات طابع سياسي . فان الجدل الذي ثار حول أصول العقيدة أدى إلى ظهور فرق ذات طابع ديني أصولي . فرأينا أصحاب الجبر والقدرية الكلامية والمشبهة والحشوية يتخذون مواقف مبكرة بصدد الذات الإلهية وصفاتها وأفعال العباد .. الخ . وبذلك يضعون الأسس الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامي الذي ازدهر على يد المعتزلة والأشاعرة وأثار ثائرة مدرسة ابن تيمية ودفعها إلى نقد مناهج المتكلمين وآرائهم .

الفصل السابع

علم الكلام

الكلام فى اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه ، وواحد الكلام كلمة هى اللفظ الذى يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى .

وقد وردت كلمة الكلام فى القرآن وفسرت بمعانى مختلفة ، ففى سورة الاعراف يقول الله عز وجل : « قال يا موسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » والكلام هنا يقصد به المشافهة .

وفى سورة الفتح يقول : « يريدون أن يبدلوا كلام الله ، ثم يحرفونه » . والمراد هنا التوراة . وفى آية أخرى يطلق لفظ الكلام ، ويراد به القرآن يقول الله عز وجل فى سورة التوبة : « وإن أحدا من المشركين استجارك فاستجره حتى يسمع كلام الله » .

ولفظ الكلام الوارد فى هذه الآيات لا يحتمل معنى زائداً على صورة الكلام المتلفظ بها ، فلم يكن يتضمن إذن أى اشارة إلى المناقشة والجدل الدائر حول مسائل الاعتقاد .

وقد اتخذ الكلام معنى إصطلاحيا فيما بعد ، وتفرد بمنهج عقلى خاص استهدف الدفاع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية . وسميت الأقوال التى تصاغ كتابة أو شفاها على نمط منطقى أو جدلى كلاما ولا سيما تلك التى تعالج

المسائل الاعتقادية ، وقيـــل أنه العلم الذى يبحث فى الاعتقاديات كالتوحيد والصفات . ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتـكلمون لهذا أطلق اسم « الـكلام » ، على مباحثه اشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة « الكلام الإلهى » وهى مسائل الأصول .

وربما سمى « كلاما » لأنه يورث قدرة على الـكلام فى الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الـكلام مع المخالفين ما لم يكثر فى غيره ، أو لأنه بقوة أدلتـه كأنه صار « هو الـكلام » دون ما عداه ، كما يقال فى الأقوى من الـكلامين هذا هو الـكلام (١) ، أو لأن المتـكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة فى تسميتهم فنـــا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والـكلام مترادفان ، ويشير الشهر ستانى(٢) إلى أن لفظ الـكلام أصبح اصطلاحا فنيا فى عهد المأمون فأصبح لفظ الـكلام مرادفا للفظ الجدل(٣) .

وقد بالغ المتـكلمون فى الاعتداد بأنفسهم وأنهم وحدهم أصحاب الـكلام مما أثار عليهم نقمة الكثيرين فى عصرهم : فيقول يحي بن عـــدى مشيرا إلى طائفة المتـكلمين : « انى لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا واياهم مجلس ، قولهم نحن المتكلمين ، نحن أرباب الـكلام ، والـكلام بنا صح وانتشر ، كأن سائر الناس لا يتـكلمون أو ليسوا أهـــل كلام ، لعلهم عند المتـكلمين خرس أو سكوت ، أو ما يتـكلم يا قوم الفقيه والنحوى والطبيب . والمحدث والصوفى . . الخ »(٤) .

---

(١) الاهيجى : شوارق الالهام ص ٤ .
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٣٦ .
(٣) راجع أيضا المواقف لعضد الدين الايجى ص ١٦ ، والانتصار للخيـاط ص ٧٢ حيث يقول : « لتعلم أن الـكلام لهم (أى المعتزلة) دون سواهم » .
(٤) المقابسات للتوحيدى .

تعريف ابن خلدون :

يعرف ابن خلدون الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة .

ويشير مضمون هذا التعريف إلى أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة وأصلها التوحيد ، وذلك باستخدام الأدلة العقلية ، ويفترض المتكلم أصلا سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم ، أما اختصاص علم الكلام بالرد على المنحرفين عن مذهب أهل السنة فذلك يعنى أن ابن خلدون ـ وقد كان أشعريا ـ يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم .

تعريف الفارابى :

ويعرف الفارابى علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل(١) .

أما الايجى :

فانه يعرف الكلام بأنه « علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه »(٢) .

ويذهب التفتازانى إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أى الكلام .

يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة

---

(١) الفارابى : احصاء العلوم .

(٢) الايجى : المواقف .

وضعها الشارع وهو (أى المتكلم) لا يقدح فى صدقها بل يؤمن بها إيمانا كاملا ، وينحصر دوره فى الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخالفيها ودحض شبهاتهم حولها . والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقية يتناول المبادىء الدينية ويدرس ما يترتب عليها من نتائج ، أما المتكلم فانه يناقش المبادىء نفسها لإقامة الحجة والدليل على صحتها فى مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات ، فمثلا يتناول الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار والخلود ولا يجادلون فيها بل ينحصر بحثهم فيما يترتب عليها من أمور ، ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها وامكانها أو عدم امكانها .

علم الكلام والفلسفة :

يختلف علم الكلام عن الفلسفة فى أن الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه ، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم . ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أى أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتلمس الطرق التى تودى إلى اثبات هذه القاعدة ، أما الفيلسوف فانه يبدأ من درجة الصفر أى من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليا صرفا .

فمثلا يسلم المتكلم بوجود الله ووحدانيته ولكنه يحاول إقامة الأدلة على وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة ، أما الفيلسوف فانه لا يسلم بأى شيء عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلا .

مناهج المتكلمين وأساليبهم :

يتبع المتكلم فى تأييد موافقة عدة أساليب منها :

١ — طريقة البرهان الكلامى :

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع أو ابطال اللازم بابطال الملزوم يقول الغزالى(١) « المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو الاجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الاخبار ، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا » .

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها ، أى يحاول ابطال النتائج فيكون هذا كافيا لإبطال المقدمات التى تقدم بها الخصوم . ولكن الغزالى يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح فى اقناع غير المسلم أو الجدلى الذى لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالاصول الاعتقادية .

٢ — طريقة التاويل :

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التى يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأى الذى يريد أن يضعه ، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

٣ — طريقة التفويض :

وهو ترك الأمر لله وإعتبار أن المسائل التى يبحثها المتكلمون فوق طور العقل ، يقول ابن خلدون : « ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه

(١) المنقذ من الضلال .

فى ذلك ، فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى الأسباب لأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو بطائل ولا يظفر بحقيقة (قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق (قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ، فإذا التوحيد هو العجز عن ادراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها .

والحجة فى التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحى ، وهى تتضمن بعض الأسرار الإلهية التى يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها ، فلو كانت من قبيل ما يستطيق العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة فى ورود الرسالة ونزول الوحى ، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها ، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض »(١) .

نشأة علم الكلام :

بدأ الاسلام ببناء العقيدة ـ مثله فى ذلك مثل أى دين آخر ـ لأن العقيدة أساس العمل والسلوك ، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحى ، فتتناول العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه ، والآخرة والبعث .. الخ . وقد غلب على النص القرآنى أسلوب التنزيه للألوهية واسباغ الكمالات على الذات الآلية ووصفها بالقدرة والجبروت .

ولم يكتف القرآن بسرد أركان العقيدة الاسلامية فحسب ، بل لقد رد عـــلى المناوئين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين ، مستخدما أسلوب الحجاج العقلى(٢) لنقض العقائد المخالفة فقال تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا

---

(١) المقدمة لابن خلدون « فصل علم الكلام » ويبدو أن طريقة التفويض قد اختص بها الأشاعرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة .

(٢) وهذا الرأى يقول به فريق من الذين يرون أن البذور الأولى للجدل الكلامى توجد فى القرآن ، وأن السلف ساروا فى نفس الطريق .

الله لفسدتا ، وهـذا دليل على وحدانية الله ، وكذلك رد القرآن على منكرى البعث من الدهرية بقوله : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » ، وهذا نوع من التدليل بالتمثيل ، وقال أيضا فى هذا المعنى : « كما بدأنا أول خلق نعيده » ، وهذا أسلوب تدليل عقلى .

ومن المعروف أن النبي (صلعم) وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا من الجدل فيها وكان المؤمنون على عهد النبوة ، إذا اختلفوا رجعوا إلى الكتاب وسنة الرسول وكانوا يرون أن علم الـكلام بدعة ، الاسلام منها براء ، ولـكن الايجى يرد على أصحاب هذا الرأى مؤكداً أن الصحابة فى عهد الرسول كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدون بها المنكرين للعقيدة ، والنص القرآنى نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلى حول العقائد ، ويستطرد الايجى فيشير إلى أن ما ذكر فى كتب علم الكلام إنما يعد قطرة فى بحر ما نطق به الـكتاب بهذا الصدد ، إلا أن الصحابة لم يدونوا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات أو بتبويب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون فيما بعد . ولـكن دعوى الايجى فيها مبالغة كبيرة ، فهو لم يذكر لنا المصادر التاريخية أو الاسانيد المحققة التى استقى منها روايته . وهو لم يكن من المتقدمين بل كان من متأخرى كتاب الفرق الاسلامية وعلم الكلام ، والحقيقة التى لا شك فيها أنه قد روى عن السلف فى روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند ظاهر النصوص ولا يدخلون فى جدل أو نقاش حولها ، لإعتقادهم أن الجدل حول العقائد يؤدى إلى تضليل جمهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم ، وكـذلك فهذه المسائل فوق طور العقل ، وقد سئل مالك بن أنس عن الأخبار التى جاءت فى الصفات فقال : « أمروها كما جاءت بلا كيف » ، وسئل ربيعة الرأى فى قوله تعالى: « الرحمن على العرش استوى » ، فقال : « الاستواء غير مجهول والـكيف غير

معقول ، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق » . وفى رواية أخرى منسوبة لمالك بن أنس أنه قال بهـــذا الصدد : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والسؤال عنه بدعة ، وكل بدعة ضلال وكل ضلال فى النار» .

استمر الحال على هذا النحو إلى أن تأزمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة ، فثار حولها نزاع سياسى ، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب وفرق سياسية يرى كل منها رأيا فيمن هو أحق بالخلافة — كما بينا — وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة ، فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع عليا أو معاوية ، أهو مؤمن أم غير مؤمن ، وأدى هذا البحث إلى النظر فى مسألة الايمان وحقيقته ، وفى مرتكب الكبيرة وحكمه ، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة ، وهى ذات طابع سياسى ، قد أفضت إلى خلافات دينية .

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلافات فى دائرة الفروع فلا تشجب وحدة الأمة الاسلامية وتفرقها شيعا ، لولا أن تدخلت عوامل ومؤثرات أجنبية فى حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده ، الأمر الذى كان له أثره فى تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين ، فضلا عن تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية آذنت بظهور الجدل حول العقائد فى صورة « الكلام الاسلامى » .

فما هى حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل ، التى كان لها دورها فى نشأة علم الكلام ؟

أهم هذه العوامل :

١ ـ الغزو الثقافى الأجنبى أو الثورة الثقافية المضادة :

لقد فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمانوية والمزدكيـــة ، كما انتشرت

اليهودية والمسيحية فى الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين) وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين ، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليونانى قد ذاعت وانتشرت فى هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام ، لهذا فقد كان على الدين اليهودى أن يواجه قضاياها فى مرحلة مبكرة ، ولم يلبث أن تأثر بها ، وكان ذلك واضحا فى التفسير الرمزى للتوراة على يد فيلون السكندرى .

ثم جاءت المسيحية ، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحى (كليمان وأوريجين) وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليونانى وبالفلسفة اليونانية ولا سيما بالأفلاطونية المحدثة وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته والنبوة والوحى وحرية الإرادة وعبادة الأيقونة والثالوث الأقدس وسر التجسد وطبيعة المسيح ، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل إلى يعاقبة ونساطرة وملكانيين .

وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم وبأصحاب المقالات من الملحدين والزنادقه والثنوية ، اضطروا إلى التسلح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطى لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الدينى فكان هذا سببا كافيا لنشأة علم الكلام . ويقال أن الفارابى هو الذى أدخل المنطق فى علم الكلام كما يذكر ماكس ماير هوف .

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للاسلام على عهد الأمويين فى رجال تعمقوا دراسة اللاهوت المسيحى من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقى طبيب يزيد الأموى ، وكان هذا الأسقف يرتب الكتب فى مهاجمة الإسلام على طريقة

السؤال والجواب . وكذلك فعل عبد المسيح بن اسحق الكندى الذى عاش فى زمن المأمون ، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندى هذا هو فيلسوف العرب المعروف ، وقد ذهب البيهقى إلى هذا الرأى ، وتشكك الشهرزورى فى نسبة الكندى إلى اليهودية أو المسيحية ، وقد استدل (دى ساسى) على أن الكندى كان مسيحيا من أنه لم يكتب كتابا واحدا له اتصال واضح بالإسلام ، واستدرك قائلا : ربما كان هذا الكندى المسيحى شخصا آخر غير الكندى فيلسوف العرب الأول .

والحقيقة أن الكندى الفيلسوف كان مسلما فقد عرفت أسرته على عهد العباسيين وكان والده أبو اسحق بن الصباح أميرا على الكوفة فى زمن المهدى والرشيد ولم يكن من عادة الخلفاء أن يولوا أحدا من أهل الذمة على الامصار .

وعلى أية حال فقد كان للجدل الدينى حول العقائد المسيحية ، ومعارضة المسيحية للدين الجديد أكبر الاثر فى ظهور علم الكلام الإسلامى وتطوره .

٢ — العامل الثانى :

أما العامل الثانى الذى أسهم فى نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث فى موضع سابق .

٣ — العامل الثالث :

الآيات المتشابهات . وهى آيات قرآنية مشكلة ، مبهمة المعنى يعارض بعضها البعض الآخر . الأمر الذى أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذى استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها .

ونجد فى القرآن آيات تشعرنا بالتجسيم أو بالتشبيه وأخرى تشدنا

إلى التنزيه ، فمن الآيات مايشير إلى أن لله عرشاً وأن له تعالى وجهاً . . الخ . ومنها ما ينزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى . « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١) » . وقوله أيضاً : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون (٢) » .

وقد اختلف المسلمون فى تفسير هذه الآيات ولم يتضح لهم هدف الشارع منها . ويقول القرآن الكريم « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » (٣) .

وأيضاً فقد أثيرت مسألة الجبر والاختيار استناداً إلى آيات متشابهات مثل قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (٤) » . وهذه آية صريحة فى الجبر ومثل : « ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك(٥) » وكذلك قوله تعالى : « وهديناه النجدين (٦) » . ليختار أى الطريقين ، وهذه الآية صريحة فى الاختيار أى فى القول بحرية الإرادة .

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصل فى نشأة علم الكلام ، ويرجع البحث فى ذات الله وصفاته ورؤيته سواء بالقلب أو بالبصيرة وكذلك كلام الله من حيث كونه قديماً أو مخلوقا ومسائل التوحيد بصفة عامة ، يرجع هذا كله إلى مادار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات .

---

(١) آية ١١ ك — س الشورى ٤٢ (٤) آية ١٧ م — س الأنفال ٨
(٢) آية ١٨٠ ك — س الصافات ٣٧ (٥) آية ٧٩م — س النساء ٤
(٣) آية ٧ م — س آل عمران ٣ (٦) آية ١٠ ك — س البلد ٩٠

العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية :

تأثر علم الكلام الاسلامى ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولا سيما بالمذهب الذرى عند الطبيعيين ، ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله وكيف أنه العلة المباشرة للحوادث (على رأى الاشاعرة) بينما استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخداما مادياً علياً للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينها . وقد كان من الضرورى فى نظر الاسلاميين وهم بصدد اثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الإلهى والفعل الإنسانى وقد فرعوا هذه المسائل وغيرها من موقفهم الذرى الجديد.

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجى والبعض الآخر داخلى ، ولهذا فإنه من خطل الرأى أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعة جاعلين الصدارة للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة ، وكذلك للنصوص القرآنيـــة المتشابهة ، وعلى هذا فقد جانب « **دى بور** » التوفيق حينما ارجـــع نشأة علم الكلام إلى المسيحية ، وكذلك وقع **فون كريمر** فى نفس الخطأ حينما أرجع إلى المسيحية أيضاً نشأة فرقة المعتزلة ، وذلك بحجة أن أول مسألة تكلموا فيها هى الجبر والإختيار ، وكانت الموضوع الرئيسى الذى يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الاسلام ، وأن معبد الجهنى أخذ مقالته فى القدر عن نصرانى أسلم ثم تنصر ، فضلا عن آراء يوحنا الدمشقى بهذا الصدد ، وكان من المستظلين بحضارة الإسلام فى العصر الأموى . أما المستشرق **هودتن** فهو يذهب إلى أن المتكلمين تأثروا بفرقة السمنية الهندية . وأن علماء الكلام التقوا فى البصرة بأفراد من السمنية ويؤيد **البيرونى** هـــذا الرأى ، ويقول **الايجى** « أن أدلة السمنية دائرة فى علم الكلام » .

أما ابن خلدون (١) فانه يقطع فى هذه المسألة فيذهب إلى أن مسألة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهات أى أنها ذات نشأة إسلامية خاصة . فيكون علم الكلام إسلامى النشأة .

ولكننا نرجح القول بتعدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآنى فيكون المصدر الإسلامى هو البذرة الأولى لنشأة علم الكلام ، ثم تدخلت التأثيرات الأجنبية وعملت على إنماء مباحثه وتطويرها حتى اكتملت مسائله بعد أن التحم بالفلسفة فى طوره الأخير .

موضوع علم الكلام

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية ، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث فى قدم الصانع وحدوث العالم ، والصفات الإلهية ، والفعل الإلهى ، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطف ، والتولد والأحوال والكسب . . الخ .

يقول الجرجانى فى شرحه على الايجى معرفا علم الكلام : إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للاجسام ، وما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء . وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات .

مذهب الجوهر الفرد :

ومن أهم مباحث المتكلمين نظريتهم فى تفسير حدوث العالم وإرجاعه

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون – ص ١٠٥٠ وما بعدها – الجزء الثالث (طبعة لجنة البيان) .

إلى الجزء الذى لا يتجزأ أى الجوهر الفرد ، وهى نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة أولا ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للتدليل على مذهبهم فى العلية الإلهية المطلقة ، وكان ديمقريطس اليونانى قد قال بهذه النظرية ولكنها كانت نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب ، أما المتكلمون فقد انطوت نظريتهم على التسليم بالعلية الإلهية المطلقة فهم يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة .

وهم يرون أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الذرات ، وهى تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لا نعلم شيئا عن الاجسام فى ذاتها فالأعراض هى مصدر معرفتنا بها ، ومن ثم فما تقوم به (أى الأجسام المؤلفة من الذرات) ، لابد أن يكون أيضا متغيرا وعلى هذا فهى حادثة وما هو حادث فهو غير قديم فالعـالم إذن حادث ، فالتغـير فى نظرهم إذن هو أصـــل استدلالهم على حدوث العالم .

والجواهر الفردة لا يتداخل بعضها فى البعض الآخر ولا تأثير لأحد منها على الآخر . وإنما تخضع للاتصال والانفصال . فكل ما يحدث من أنواع التغير إنما هو نتيجة اجتماع أو افتراق ، أى حركة وسكون هذه الذرات ، وقد رأوا أنه لابد من القول بالخلاء لإمكان الحركة (على عكس رأى أرسطو) .

ويرون أيضا أن كلا من المكان والزمان مؤلف من ذرات أى من سلسلة لا نهاية من النقط المكانية والزمانية ، ووحدة الزمان هى « الآن » وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آنات الزمان ، وعلى هذا فلا وجود للمتصل المكانى أو المتصل الزمانى ولهذا عرف عن النظام قوله بالطفرة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان

أو الزمان ، وهذا يذكرنا بحجج زينون وأدلته على استحالة الحركة ، وقد جاء موقف النظام القائل بالطفرة لكى يتحاشى الوقوع فى متناقضات زينون ، وربما كان النظام على جهل بالحل الأرسطى لهذه المشكلة ، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكى ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعى الأرسطى القائل بقدم العالم .

وعلى أية حال فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره الكبير فى دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلى ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الآراء التى كان يسلم بهـا المعتزلة ، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلية الذاتية بين الأشياء ، وذهبوا إلى أن الظواهر التى تحدث انما هى مناسبات للفعل الالهى ، فالارادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة ، فمثلا لا يرجع احراق النار للخشب إلى طبيعة نارية فى النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة فى الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار ، بل أن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب ، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الارادة الإلهية فيتم فعل الاحراق ، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار ولا يحترق إذا أراد الله ذلك . وبهذا فسر الأشاعرة الخوارق والمعجزات ، واعتبروا الحدث الطبيعى مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهى .

الفصل الثامن

دوار علم الكلام ومواقفه (١)

(الجبرية والقدرية والمشبهة)

لقد اتضح لنا مما ذكرنا كيف أنه لم يكن ثمت جدول حول العقائد فى عهد الرسول وصحابته الأكرمين . وإنما بدأ الجدل حول الجبر والاختيار فى عصر بنى أمية ثم اكتمل فى العصر العباسى . ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز فى تطوره ثلاثة مراحل رئيسية :

الدور الاول : عصر بنى أمية .

الدور الثانى : العصر العباسى .

الدور الثالث : العصر المتأخر .

اولا ـ عصر بنى امية : (بواكير المواقف الكلامية)

فى هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الاسلامى ، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التى ثار الجدل حولها على عهد بنى أمية . فانقسم المسلمون بصددها إلى **جبرية** يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلا وأنها تصدر عن ارادة الله دون تدخل من العبد ، ثم إلى **قدرية** يقولون بحرية الارادة وأن الانسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الأخروى معنى وتعليل ، وقد أطلقت التسمية الأخيرة على المعتزلة ، ولكنهم عارضوها محتجين بأن أعداءهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى ينطبق عليهم قول الرسول « القدرية مجوس هذه

الأمة » . وعلى أية حال فان موقفهم الـكلامى ليس سوى امتداد لموقف القدرية الأوائل كما سنرى .

وقد ظهر فى خلال هـذه الفترة أيضـا موقف يتسم بطابع النظر الضيق والسطحية العامية وهو مذهب المشبهة أو المجسمة ، ولـكنه لقى معارضة شديدة من سائر أصحاب الفرق ولاسيما الجبرية والقدرية . وكذلك فقد كان موقف ابن كلاب الـكلامى ارهاصا مبـكرا لموقف الأشاعرة الوسط على ماسيأتى ذكـره .

١ - الجـبرية :

كان الجهم بن صفوان أول من قال بالجبر ، أظهر مقالته بترمذ ، وجادل فيها مقاتل بن سليمان ، (وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه) ، وقد رد جهم على دعاوى السمنية الحسيين ، والانسان فى نظره مجبور فى أفعاله فلا قدرة له ولا اختيـار ، وهو كالريشة المعلقـة فى الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت ، وان الله هو الذى قدر عليه أفعاله .

ومن آرائه الـكلامية ، نفى الصفات الإلهية التى تؤدى إلى تشبيهـه تعالى بمخلوقاته ، واثبات صفتى الفعل والخلق لله وحده ، إذ لايصح وصف المخلوقات بهما ، ومن ثم فهى مجبورة على أفعالها ، وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلما أو أن يكون مرئيا وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين .

يقول البغدادى (١) : « الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى قال **بالاجبار** والاضطرار إلى الأعمال ، وانـكر الاستطاعات كلها ، وزعم أن الجنة والنار

---

(١) الفرق بين الفرق — طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ ص ١٢٨ .

تبيدان وتفنيان وزعم أيضا أن الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط . وأن الكفر هو الجهل به وقال : لافعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وانما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غيرأن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به . وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله بأنه شيء أوحى أو عالم مريد . . وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية . . وأ كفره أصحابنا فى جميع ضلالاته، وأ كفرته القدرية فى قوله : « بأن الله تعالى خالق أعمال العباد . فاتفق أصناف الأمة على تفكيره ».

وقد أشار البغدادى إلى مقتل الجهم فى مرو على يد سلم بن أحوز المازنى فى آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ .

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسى ، من حيث أنها تؤيد مايذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين ، وكذلك فى القول بالجبر عذر عن الاتيان ببعض المعاصى التى كان الأمويون يقترفونها .

وثمت شخصية أخرى قالت بالجبر وهو **الجعد بن درهم** الذى أذاع مذهبه فى دمشق وقد اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله . وقد تلاقى الاثنان فى الكوفة ، وقد اختلف المؤرخون فى تعيين البادىء منهما بهذه الآراء . ويؤكد ابن نباتة فى « سرح العيون » أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سمعان عن طالوت بن أعصم اليهودى الساحر الزنديق الذى عاش فى عصر الرسول .

ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبرى .

وعلى أية حال فان رد مذهب الجبرية إلى أصل غير اسلامى مسلك يحيط به الشك، ذلك أن ارجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع مافيه من مبالغة ـ هو أقرب إلى منهج التفويض واسقاط التدبير والايمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلى أو تأويل أو مجادلة فى معنى الجزاء والاستحقاق. وسيكون على الأشاعرة فى وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق الانسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة. والأمر الثانى أن مذهب جهم جاء رد فعل الاتجاهين أولها : مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقى، فكما أفرط غيلان فى الاختيار أفرط جهم فى الجبر. وثانيهما : أفرط مقاتل بن سليمان فى اثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيها بخلقه وبذلك أصبح مقاتل فى عداد المشبهة مما دعا جهم إلى نفى الصفات وجعله تعالى ليس بشىء فكانت المقدمة التى بنى عليها المعتزلة رأيهم فى التعطيل، أيقال أن جهم اتصل بأصحاب واصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال.

٢ ـ **مذهب القدرية** : هم أصحاب القول بالاختيار أى القائلين بحرية الارادة، فالانسان فى نظرهم مختار فى أفعاله حر فى ارادته.

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولا بالقدر هو **معبد الجهنى** ويذكر عنه **الذهبى** (١) أن معبد تابعى صدو : لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم فى القدر وقد خرج مع الأشعث على بنى أمية، فقتله الحجاج عام ٨٠ للهجرة.

أما ابن نباته فيقول : أن أول من تكلم فى القدر نصرانى أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقى، وينص المقريزى (٢) على اسم هـــذا

(١) ميزان الاعتدال.

(٢) الخطط.

الشخص ـ فيقول انه أبو يونس سنسويه الاسوارى.

وعلى أية حال فان جمهرة مؤرخى الفرق يردون مذهب الاختيار إلى أصل مسيحى ، والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتى الجبر والاختيار ولم يقطع فى أى منهما برأى مطلق حاسم. يقول الله عز وجل « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » وهذا تأييد لمقالة الجبر ، وفى آية أخرى « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا » وهى تعنى ان الإنسان مختار له حرية الفعل . وينشأ الخطأ فى فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر اليها فى مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر فى المستوى الإلهى وأن نمتنع عن النزول منها إلى مستوى الافعال الانسانية الجزئية ، فنحن نجهل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهى والفعل الانسانى ، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وماينطوى عليه من عجائب الصنع التى قد يكون بعضها فوق طور الادراك الانسانى ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجهلها . فالفعل الانسانى ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الانسانية فى جملتها ، فكيف اذن نقيس الفعل الانسانى المعقد بنفس المستوى الذى صدر عليه الفعل الإلهى البسيط ، والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الانسانى على المستوى الانسانى فنقنع بشهادة الوجدان الذى يقطع بحرية الارادة وبذلك تسلم المسئولية ولا يسقط الجزاء . ومن ثم يكون الاستمداد الأصلى لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ! فأصحاب الجبر يستندون إلى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الانسانى ، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون الى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهى والمستوى الانسانى. ولا يمكن بحال أن يكون ثمت تناقض بين النصوص القرآنية . فآيات الجبر إنما تصف

الله بالقدرة المطلقة والاحاطة بكل شيء وأما آيات الاختيار فأنها توجه الى الانسان وأفعاله فتبرر المسئولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقفين .

هذا وكانت **لغيلان الدمشقي** آراء كلامية أخرى ، وقيل أن الخياط يعده من بين رجال الاعتزال . ومن جملة أقواله أن الامامة تصلح فى غير قريش ، فكل من كان قائما بالكتاب والسنة مستحق لها ، وانها تثبت باجماع الأمة ، وهو يعرف الايمان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر وإستدلال وانه المحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحـــانه وتعالى ، وهو يسمى هذه «بالمعرفة الثانية » لأن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان.

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقى فى عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام لتهجمه على بنى أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولون بالجبر .

٣ ـ **المشبهة** : لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفتا بالمرصاد للقائلين بالتشبيه ، ودحضتا مقالتهم فما حقيقة دعواهم ؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق (١) « اعلموا أسعدكم الله أن المشبهة صنفان . صنف شبهوا ذات البارى بذات غيره.. وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره».

والذين شبهوا ذاته تعالى بذات غيره فريقان : فريق خارج عن دين الاسلام وان انتسبوا اليه فى الظاهر ـ على حد قول البغدادى ـ وفريق آخر عدهم المتكلمون من فرق الله لاقرارهم بلزوم أحكام القرآن .

اما الفريق الأول : فمنهم **السبابية** الذين سموا عليا إلها وشبهوه بذات الإله ، **والبيانية** أتباع بيان بن سمعان الذى زعم أن معبوده انسان من نور على صورة

(١) البغدادى ص ١٣٨ ـ راجع مقالات الاسلاميين ص ٢٥٧.

الانسان فى أعضائه وانه يفنى كله إلا وجهه ، ومنهم كذلك **المغيرية** أتباع المغيرة ابن سعيد العجلى الذى زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء . . . الخ وحكم هؤلاء جميعا فى نظر أهل السنة حكم عبدة الأوثان .

أما **الفريق الثانى** : من المشبهة الداخلين فى زمرة المسلمين ، فمنهم **الهشامية** المنتسبة الى هشام بن الحكم الرافضى الذى شبه معبوده بالانسان وأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، وانه جسم ذو حد ونهاية وانه طويل عريض عميق وذوطعم ولون ورائحة، وقد روى عنه قوله أن معبوده كسبيكة الفضة وكاللؤلؤة المستديرة، وتبعه فى هذا الرأى مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسى فى « البدء والتاريخ » . إذ زعم أنه جسم من الاجسام من لحم ودم . وانه سبعة أشبار .

وثمت **هشامية** أخرى من المشبهة منسوبة الى هشام بن سالم الجواليقى الذى زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء وقلبا تنبع منه الحكمة .

ومنهم **اليونسية والجواربية** المنسوبة إلى داود الجواربى الذى أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقى ، وقد وصف الجـــوارب معبوده بجميع أعضاء الانسان إلا الفرج واللحية . ويدخل البغدادى **الخابطية** أتباع أحمد بن خابط فى جملة المشبهة وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله الثانى وهو شبيه بالله ، وانه هو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضا .

وأخيراً نجد **الكرامية** التى نشأت فى خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا إلى تجسيم معبوده ، وانه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه ، فهو مماس لعرشه ، وهو محل الحوادث ، وقد وصف ابن كرام

معبوده فى بعض كتبه بأنه جوهر كما قالت النصارى وأن احترز أتباعه من اطلاق هذا اللفظ عليه مخافة التشنيع عليهم مفضلين اطلاق لفظ الجسم عليه .

وينتقل صاحب « الفرق بين الفرق » من هذا إلى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين ، فيحصرهم فى **المعتزلة والروافض** ويخص بالذكر القائلين بأن ارادته تعالى من جنس إرادتنا .

والغريب فى الأمر أن المشبهة والمجسمة استطاعوا استمالة فريق من عامة المؤمنين فأفسدوا عقيدتهم، وذلك لأن القول بالتشبيه أقرب إلى موقف امظاهرية والحنابلة والمتمسكين بالمنطوق الظاهر للنصوص الدينية ، ولهذا فقد اتفق كل من الجبرية وأصحاب مذهب الاختيار على مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاويه.

الفصل التاسع

أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)

المعتزلة

لقد اتضح لنا من دراستنا لآراء الجهمية والقدرية كيف أن المشكلات الرئيسية فى علم الكلام ، قد بكرت فى الظهور فى محيط الفكر الاسلامى قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز . إلا أن الفضل يعزى الى حركة الاعتزال فى تطوير مباحث علم الكلام ووضعها فى اطار مذهبي واضح كما نجدها عند شيوخهم على اختلاف مواقفهم . فعلى رأى الاسفرائينى (١) هم أول فرقة « أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول ، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة فى مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها » .

وكذلك يشير **الملطى** (٢) الى نفس هذا المعنى فيقول : « المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والحجج على من خالفهم ، **وأنواع** الكلام ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل – والمنصفون فى **مناظرة** الخصوم ، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه ، وعليه

---

(١) التبصير فى الدين ... ص ٥٣ .

(٢) التنبيه .. ص ٤٠ (ولو أن الملطى يخلط بين المعتزلة والزيدية وينسب الاصول الخمسة الى على بن أبى طالب).

يتولون ، وبه يتعادون ، وإنما اختلفوا فى الفروع » .

والأصول التى هم عليها خمسة وهى : «العدل والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . إلا أنهم يعدلون إلى ما هم به يجزون ويطالبون » . أى أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وما يتعلق بها تفسيرا يتفق مع مذهبهم ، إذ أن ظاهر أصولهم فى هذه المسائل يتفق مع « أصول أهل الصلاة من أهل السنة الجماعة ، كما يقول الملطى . وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضا مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم فى الأصول . ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى ، مع إختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين . وتبقى بعد هـــذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم .

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة فى العصر الأموى كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الارادة وصفات الله . أما العوامل التى أدت الى ظهور حركة الاعتزال فهى نفس العوامل التى كانت سببا فى نشأة حركة علم الكلام الاسلامى المبكر بصفة عامة . والتى سبقت الاشارة اليها . فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الاسلامية بأساليب الحجاج العقلى، فى مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت فى مواقفهـا الى نصوص القرآن والسنة مع إستخدام منهج التأويل العقلى للنصوص لتفسير الوحى على مقتضى العقل .

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم ، على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين ومن يدور فى فلكهم من مؤرخى

الفرق الإسلامية من آراء ترد هذه الحركة فى مجملها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية .. الخ .

ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن هذه الحـــركة - وأن قامت بسبب من مشكلات إسلامية بحتة - إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحيـة فى طور النشأة نتيجة لعامل الإنتشار الثقافى فى منطقة ظهورها التى كانت تموج بألوان شتى من العقائد والنحل ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليونانى الذى انتشر فى العالم الإسلامى فى العصر العباسى ، وعلى هذا فقد تطورت معالجتهم للمشكلات التى تصدوا لبحثها بحسب المؤثرات الثقـافية التى تعاقبت على أدوار النشأة والنضوج والركود لهذه الحركة . وقد تمثلت هذه المشكلات فى التكييف الشرعى لمرتكبى الكبيرة وفى حرية الارادة ، ونفى الصفات الإلهية ، وكذلك نفى إمكان رؤية الله فى الآخرة .. الخ .

وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن **واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد** المولودين سنة ٨٠ هجرية هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل كما سبق أن أشرنا . ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة **الحسن البصرى** (المتوفى سنة ١١٠ هـ) المواظبين على حضور دروسه فى مسجد البصرة .

وعلى هذا تكون بداية حركة الاعتزال مع إستهلال القرن الثانى الهجرى أو بعد المائة الأولى للهجرة كما يذكر المقريزى .

غير أن الشيعـة ولا سيما زيود اليمن - وقد دخلوا حركة الاعتزال خـلال القرن الرابع الهجرى - يرجعون أصـــول المعتزلة الى أبى هاشم عبد الله بن

محمد بن الحنفية ـ كما يذكر الشهرستانى ـ ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبى هاشم وفى رأى آخر عن محمد بن الحنفية ، أما الإمام ابن المرتضى المتوفى عام ٨٤٠ هـ فقد أوصل المعتزلة الى على بن أبى طالب والد محمد بن الحنفية ثم الى الرسول عليه السلام .

وليس هناك شك فى ضعف هذه الرواية ، فهى فضلا عن عدم ورودها عند جمهرة المتقدمين من مؤرخى الفرق فانها لا تكاد تثبت أمام النقد التاريخى إذ من المعروف أن النبى ورجال الصدر الاول كانوا يتحاشون الجدل حول العقائد، فكيف اذن يكون الرسول الكريم على رأس المعتزلة ؟

الحق أن الشيعة قد دأبوا على رد أصول الحركات الثقافية الكبرى فى الاسلام الى دائرة التشيع ، فكما أرجعوا حركة الاعتزال الى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف وردوا تلك الثورة الروحية الكبرى الى أصول شيعية ، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية فى الاسلام فى دائرة إنتاجهم العقلى مع ما فى هذا الاتجاه من مبالغة كبيرة ، إذ أن المسلمين عامة على اختلاف فرقهم قد أسهموا فى هذا التراث الثقافى العريض .

على أن الاقتصار على تحديد بداية السلسلة التاريخية لشخصيات حركة الاعتزال دون الاهتمام بأصولها الموضوعية قد لا يفضى بنا الى الكشف عن حقيقة النشأة الاولى لهذه الحركة .

وهذه الاصول الموضوعية منها ما هو عام وقد سبق حركة الاعتزال الى الظهور مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الصفات الإلهية . ومنها ما هو خاص مباشر كمشكلة مرتكبى الكبيرة ووضعه الشرعى وقد كانت هذه المشكلة ـ فى الغالب الأعم ـ السبب المباشر لقيام حركة الاعتزال .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نقاش وجـــدل طويل بين المسلمين ، بعد أن انتشرت الحروب والفتن وسرى الفساد بين المسلمين ، وراحوا يكفرون بعضهم بعضا ، فاستاء نفر من فضلاء المسلمين أن يقبل المسلمون على اقتراف المعاصى ، أى الكبائر فتطلعوا إلى معـــرفة حكم الشرع فى هؤلاء المنحرفين عن جادة الدين .

وظهر لهم أن الكبائر على نوعين :وأولها **الكبيرة المطلقة** ، أى الشرك ، وقد أجمعوا على أن صاحبها مخلد فى النار .

أما النوع الثانى من الكبائر فهى تسعة : وهى قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور ، والسحر ، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا ، والتولى عن الزحف ، وقذف المحصنات (١).

وهذه هى الكبائر التى كانت مثار جدل بين المسلمين لبيـــان حكم الشرع فى مرتكبها ، وقد تركزت المناقشة حول كبيرتى القتل والزنا ، وسبب الجدل حول الاولى معروف ، ذلك لأن المسلمين كانوا يقتتلون ويزعم كل من الطرفين المتحاربين أنه هو الذى يحارب من أجل نصرة الحق ، أما الثانية فلأن الفساد والانحراف كان قد أخذ طريقه الى المجتمع الاسلامى بعد أن ولغ القادة والزعماء فى حياة من الترف واللهو فى العصر الأموى.

لقد كان على أتقياء المسلمين وشيوخهم اذن أن يحـــددوا الوضع الشرعى لمرتكب الكبيرة ، فهل يظل مؤمنا أم يخرج عن دائرة الايمان ؟ وقد ناقشنا هذه المسألة فى موضع سابق ـ وكان على المتجادلين أيضا أن يحددوا حقيقة الإيمان فهل هو أمر قلبي فقط أم أنه شعور قلبي وعمل بالجوارح ؟

(١) صحيح مسلم جـ ١ ص ٦٣ ـ ٦٤ .

وقد رأى الحسن البصرى أن مرتكب الكبيرة « **منافق** » ويعاقب على ما ارتكب فلا يخرج من الايمان ولا يدخل الكفر ، وقالت المرجئة بأنه « **مؤمن** » وامتنعت عن الخوض فى القصاص ، أما الخوارج فقد **كفرته** وخلدته فى النار لأن الايمان عندهم لا يكون تاما بدون العمل، وجاءت المعتزلة فقالت انه « **فاسق** » ويخلد فى النار وهو فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الإيمان .

ويورد الشهرستانى النص التالى وهو يتضمن تفصيل ما أجملناه عن حكم مرتكبي الكبيرة ويتضح من سياق هذا النص الاصل الموضوعى والتاريخى لمذهب الاعتزال ، يقول : « انه دخل رجل على الحسن البصرى فقال : يا امام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، فالكبيرة عندهم كفر تخرج به عن الملة وهم **وعيدية الخوارج** ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم **مرجئة الامة** ، فكيف تحكم لنا فى ذلك ؟ فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو فى « **منزلة بين المنزلتين** » لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام فاعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل « **فسمى هو واصحابه معتزلة** » وانضم الى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة التى نشأت عنها - فيما بعد - فرق وطوائف تمثلت فى **ثلاث طبقات** ومنها : الواصلية والهذيلية والنظامية والجاحظية والجبائية .. الخ » .

أصل التسمية :

يبدو أن معظم المؤرخين يوافقـــون على ارجاع تسمية المعتزلة الى موقف واصل بن عطاء من مرتكبي الكبيرة كما هو وارد فى النص السابق . غير أن هناك عدة تفسيرات أخرى لأصل هـذه التسمية . فقد قال البعض : إنما سموا معتزلة لاعتزالهم الدخـول فى الصراع حول الأمامة فوقفوا على الحيـاد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين . وقال البعض الآخر ان التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامةالسدوسى الضرير الذى خالط حلقة عمرو بن عبيد فى مسجد البصرة ظنا منه أنها حلقة الحسن البصرى فلما أدرك جليـة الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا معتزلة من وقتها (١) . ويذكر الملطى (٢) وكذلك المسعودى (٣) انهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال فى اصطلاحهم تعنى القول بالمنزلة بين المنزلتين .

ويرى جولد زيهر (٤) انهم سموا بهذا الاسم لأن شيوخهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة التقشف والزهد .

ويؤكد أحد المعتزلة وهـو ابن المرتضى الزبيدى (٥) انهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والاقوال المحدثة إستناداً إلى الآية «واهجرهم هجراً جميلا» (٦). وقول الرسول « من اعتزل الشر سقط فى الخير ».

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٠٩.

(٢) التنبيه ص ٤٢ .

(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢ ، ج ٧ ص ٢٣٤ .

(٤) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص ٩٨ .

(٥) المنية والأمل ص ٢ .

(٦) آية ١٠ م – س المزمل ٧٣ .

وقد أطلقوا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد أو العدلية والموحدة على رأى المقدسى والشهرستانى ، أو أهل العدل ، والعدلية على رأى المسعودى وابن قيم الجوزية . وسموا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق . وسماهم أهل السنة باسم القدرية ، وسموا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان ، وبمخانيث الخوارج (١) لأنهم كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكبى الكبيرة فى النار ولكنهم يرفضون تكفيره ، وبالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد ، وبالمعطلة لنفيهم للصفات الإلهية فى مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الاشاعرة ، وبالثنوية والمجوسية (٢) لقولهم بأن الخير من الله والشر من العبد وأن الله يخلق الخير والشيطان يخلق الشر .

ويورد المقريزى (٣) مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة : فهم :

الحرقية : لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة .

المفنية : لقولهم بفناء الخلدين « الجنة والنار » (٤).

الواقفية : لقولهم بالوقف فى خلق القرآن .

اللفظية : لقولهم بأن ألفاظ القرآن مخلوقة .

الملتزمة . لقولهم بأن الله تعالى فى كل مكان.

القبرية : لانكارهم عذاب القبر .

ونختتم الجدل الدائر حول أصل التسمية بترجيح ارجاع اسم المعتزلة فى الغالب الأعم إلى واقعة الانفصال التاريخى عن مدرسة الحسن البصرى ، هذا الانفصال الذى يحمل أيضا معنى الحياد السياسى بين الفريقين المتنازعين

---

(١) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢

(٢) الابانة للاشعرى ص ٧٣ .

(٣) الخطط ج ٤ ص ١٦٩ .

(٤) فيما يختص ببطلان نسبة هذا الرأى الى جمهور شيوخ المعتزلة ، راجع : شرح الأصول الخمسة من ص ٢٩٩ — ٦٠٨ .

أى أهل السنة والخوارج ، وما لبث هـذا المفهوم أن اندثر بعـد القرن الثـانى للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية ، يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للقـدرية الأوائل ولبحثهم فى مسألة القدر .

الأصول الخمسة :

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور فى صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم وفى مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام إلى الدور الثانى ، ولم تكن قد تشعبت مباحثها فى هذه المرحلة بعد .

على أنه إلى جوار هـذه الأصول الخمسة — التى تعتبر مبادىء عامه لحركـة الاعتزال — توجد أيضـاً مبادىء خاصة تزيد عليها عند بعض كبـار شخصيات المعتزلة .

التوحيد (١) :

وهو أهم هذه الأصول الخمسة واليه ترجع سائر الأصول ، وقد دافع المعتزلة عن وحـدانية الله وردوا على المجوسية القائلين بالهين وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له ، كما ردوا على الدهرية الذين أنـكروا وجود الصانع (الله) .

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية ، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدى إلى الشرك ، ولهذا سموا **بالمعطلة** ، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لابعلم زائد على الذات ، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات ، وكـذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات الانسان ، ولهـــذا أولوا

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد ـ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان — التوحيد ص ١٤٩ ـ ٢٩٨ .

جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن . وأنكروا رؤية الله فى الآخرة لأنها تؤدى إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً ؟ .

وستتناول هذه القضايا المتفرعة من مبحث التوحيد بالدراسة والتحليل .

يوجز الأشعرى آراء المعتزلة فى التوحيد فيقول : « انهم قالوا : انه واحد ليس كمثله شىء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأن متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل مايخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك لاتراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شىء لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غير ، ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا بأصعب

عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . . . » (١) .

يتضح لنا من تحليل هذا النص أن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية ، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوى الادراك أو التصـــور الانسانى الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع فى حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق ايمانهم واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت فى التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر فى ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحى وأنه قاصر عن إدراك مراميه ، ولهـذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل .

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية ، واستبطان مرامى الوحى ، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهـة واقامة الايمان على أسس عقلية واضحة . ولقد استندوا فى منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذى آمن به السلف أيضـاً ، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعـل المعتزلة التنزيه نقطـة انطلاق إلى التأويل ، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه « ليس كمثله شىء » فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفى عن ذاته : الجسمية والجهـة والمكانية والزمانية . . الخ ، ومن ثم كان من الضرورى تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور ، فقول القرآن أن « يد الله فوق أيديهم » (٢) أو « وهو القاهر فوق عباده » (٣) « أو الرحمن على العرش استوى » (٤) انما تفسر على أنه تعالى مسيطر

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٥٥ طبعة ريتر ، ص ٢١٦ وما بعدها طبعة مصر ١٩٥٠ (شرح قول المعتزلة فى التوحيد وغيره) .
(٢) آية ١٠ م — س الفتح ٤٨ .
(٣) آية ١٨ ك — س الأنعام ٦ .
(٤) آية ٥ ك — س طه ٢٠ .

ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق فى الكون لاعلى الصورة الملكية البشرية بل بصورة إلهية لاندرك حقيقتها ، وتنتفى معها كل آثار الجهة والجسمية .

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم : أن كل جسم انما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة ، وهذه كلها حوادث ، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث ، إذ هو قديم أزلى ومن ثم فهو ليس بجسم ، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التى تشعر بالجسمية بالنسبة لله ، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرئى لابد من أن تكون له جهة وأن يكون فى الضوء وأن يكون له لون ، والله لا يتعلق به شىء من هذا ، فهو إذن لا تدركه الأبصار . وقد جاء فى الذكر الحكيم : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (١) وإنما تتم رؤيته تعالى بالقلب لا بالبصر (٢) .

ومن ناحية الصفات قالت المعتزلة : أن القرآن يحصر صفات الله فى سبع هى: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ولكن توجد من بينها ثلاث صفات ايجابية لفظاً ومعنى هى : الإرادة والقدرة والعلم ، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية فى التوحيد . وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره والله تعالى منزه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية .

ولكن كيف يتم تصور أحدية الذات مع وجود الصفات ؟ انتهى المعتزلة إلى القول بأن ذات الله وصفاته شىء واحد ، فالله حى عالم قادر بذاته لا بعلم ولا قدرة وحياة زائدة على ذاته ، إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذا هو حال الأجسام، والله منزه عن الجسمية.

---

(١) آية ١٠٣ ك ــ س الأنعام ٦ .

(٢) نهاية الأقدام للشهرستانى ص ٢١٥ .

ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدماء فى الذات الإلهية أى لتعددت الآلهة . وهذا شرك صريح . وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات ، منها البحث فى قدرة الله عموما وعلاقتها بالمقدور ثم قدرة الله على الظلم وعلى افناء الخلدين وفعل الصلاح والأصلح لعباده .

فمن حيث تعلق القدرة القديمة بالمحدثات المتغيرة وكيف أنها توجدها من عدم ، فقد تساءلوا عن المرجح لإيجاد هذه المحدثات فى زمان دون آخر ، وعن كيفية علم الله ثابت بالمتغيرات وهو غير متغير ، وانتهوا فى هذه المسائل إلى اثبات أن علم الله ثابت مستمر لايتغير وإنما المعلومات هى التى تتغير بحسب الزمان والمكان ، بينما لاتفعل القدرة الإلهية فى الزمان والمكان لأنه لايمكن قياسها بالقدرة الانسانية .

وفيما يختص بالقضايا الأخرى التى أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو افناء الخلدين . . فقد قالوا : أن الظلم والكذب لايقعان إلا من جسم ذى آفة ، والله منزه عن الجسمية ، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عباده أو على افناء الجنة والنار ، مادام قد أخبر بذلك ، وكانت أفعاله تجرى وفق قوانين معقولة لايمكن له أن يغفلها .

وعن مشكلة الصفات أيضاً تتفرع مشكلة الكلام الإلهى ، وسيكون لها دوى كبير فى الدور الثانى من أدوار علم الكلام .

٢ — العدل (١) :

المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد ، وليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لايؤمن بالعدل الإلهى ، ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة فى تعميق مفاهيم المسلمين عن

(١) راجع : شرح الاصول الخمسة ... ص ٢٩٩ — ٦٠٨ .

العدالة الإلهية استجابة لدواعى العقل والمنطق ، فهم فى هذه المسألة مثلهم فى مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه ، ويغفلون أمراً هاماً طالما أوقعهم فى تناقض صريح مع أنفسهم ، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية على المستوى الانسانى من حيث الجوهر والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلى الانسانى ويتصورون أن ثمت حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهى ، فكيف يمكن للعقل الانسانى بمنطقه المحدود أن يدرك المنطق الإلهى وأقضيته ، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعالنا الانسانية المحدودة ؟ !

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكموا العقل فى مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشىء فى مسألة العدل الإلهى . فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى « وما ربك بظلام للعبيد (١) » ، « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » (٢) .

وقد رتبوا مباحثهم فى « العدل » فى جملة قضايا منها : أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً ، ومن ثمت فإرادة الإنسان حرة ، وهو خالق أفعاله ، ولهذا كان مستحقاً للجزاء (الثواب والعقل) .

أما أن الله لا يفعل إلا لغاية فذلك بين من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها ، وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعلمه أو ينفع به الآخرين ، وتقدس الله عن أن ينتفع

---

(١) آية ٤٦ ك ـ س فصلت ٤١ .
(٢) آية ١١٨ ك ـ س النحل ١٦ .

من خالقه ، وإذن فتكون غاية فعله نفع غيره ، فكل مايجرى فى الكون ويحدث فى الطبيعة من ظواهر انما هو مسير لنفع الانسان وخدمته (١) .

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول : **بالصلاح والاصلح وبالحسن والقبح** العقليين . فلما كان الله يقصد دائما إلى نفع العباد ، فلهذا هو لايقبل إلا ما فيه صلاحهم ، بل يجب عليه ـ فى نظر جمهور المعتزلة ـ فعل الأصلح لهم .

وقد رد المعتزلة على المعترضين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض وأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير مافى العالم من شرور ـ ردوا عليهم بقولهم : أننا لاندعى الاحاطة بأغراض الله (٢) ، ولكن الذى نؤكده أن مريد الخير خير ، وأن مريد الشر شرير فيكون الفاعل موصوفا بفعله ، وتنزه تعالى أن يكون مريدا للشرور والمعاصى ، بل هو مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون ، غير مريد للفسق والعصيان والكفر أن يكون ، أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها يقول تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » (٣) .

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهى أيضا مشكلة انسانية ـ أشرنا اليها فيما سبق ـ وهى تتعلق **بخلق الأفعال** أو مشكلة الجبر والاختيار ، فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك ينتفى مبدأ الاختيار ؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفى حرية الارادة إنما يجب المسئولية

(١) نهاية الاقدام ص ٣٩٧ .
(٢) ابن حزم ج ٢ ص ١٦٦ وما بعدها .
(٣) آية ٣١ ك — س غافر ٤٠ .

ويرفع التكليف الشرعى عن الإنسان ، وقد جاء فى الذكر الحكيم « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » (١) « كل نفس بما كسبت رهينة » (٢) « إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم » (٣) « من يعمل سوءا يجز به » (٤) .

وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة فى بحثهم عن العدل الإلهى إلى أن الله عادل ، ويقضى عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الانسان أفعاله المسئول عنها ، ولا يكون لله دخل فى إتيانها ، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها ، وليس لله تعالى فى أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بايجاد ولا بنفى (٥) .

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فانها تضاف للانسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لايستهدف الشر أو الخطأ (٦) .

ويرى المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنسانى يبرر التكليف الشرعى والوعد والوعيد وإرسال الرسل ، وينفى الظلم عن الله .

ولما كان ثمت آيات يشعر ظاهرها بالجبر ، لهذا فقد عمد المعتزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار ، فتأولوا ما ورد فى هذا الشأن من الختم والطبع ، مثل قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » (٧) « بل طبع الله عليها بكفرهم » (٨).

وسيكون على ابن رشد (٩) أن يجد حلا لهذه المشكلة قد يراه البعض

---

(١) آية ١٧ ك — س غافر ٤٠ .
(٢) آية ٣٨ ك — س المدثر ٧٤ .
(٣) آية ١١ م — س الرعد ١٣ .
(٤) آية ١٢٣ م — س النساء ٤ .
(٥) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .
(٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦١ .
(٧) « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » آية ٧ م — س البقرة ٢ .
(٨) آية ١٥٥ م — س النساء ٤ .
(٩) مناهج الأدلة ص ١٠٧ .

غير موفق ـ فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا أن الإنسان مجبر ، وإذا نظرنا إلى الارادة وحدها فى نطاق فعلها المحدود قلنا أن الانسان مختار .

ومما يتصل بمسألة العدل الإلهى موضوع يتعلق بدراسة القيم ، وهو موضوع **الحسن والقبح** ، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان، فليس الكذب والشر والسرقة والقتل شرورا لأن الشرع نهى عنها بل هى كذلك شرور في ذاتها ، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحى فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع . والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لامثبت لها ، والعقل مدرك لها لامنشيء ، والقول بغير ذلك غير سليم ، ذلك أن طوائف البشر على اختلاف أجناسهم كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع ، ولولا ذلك لما استقام للرسل أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتتكشف لهم حقائق الدين والألوهية ، وأخيرا فانه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا ابطال القياس الفقهى واستحالة أعمال العقل فى المسائل التى لم يرد فيها نص .

٣ — المنزلة بين المنزلتين :

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وربما كان هذا القول سبب اعتزالهم كما سبق أن ذكرنا .

وقد أشرنا ـ فى موضع سابق ـ إلى أن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان .

وقد عرفوا الايمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل ـ فرضا كان أو نفلا ـ إنما يدخل تحت الايمان ، وكلما إزداد

الانسان خيرا ، ازداد إيمانا وكلما عصى نقص ايمانه (١) .

٤ — **الوعد والوعيد :**

العدالة الإلهية تقتضى اثابة المطيع ومعاقبة العاصى إن لم يتب ، وهذا فى نظرهم أمر محتوم « يجب » (٢) على الله أن يفعله ، بينما يرد عليهم المعترضون بقولهم : إن ثواب الله فضل وعد به ، والعقاب عدل وله العفو عنه مصداقا لقوله تعالى : « أن الله لا يغفر إن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »(٣).

٥ — **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :**

يقضى هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه تحقيقا للآية الكريمة : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٤) .

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يدرج إلى إستخدام اللسان أولا ثم إستعمال اليد ثانية أى إستخدام القوة . وقد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن ، واعتبروه فرض عين لافرض كفاية ، ولكن فريقا منهم لم يتشدد فى تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم

---

(١) ابن حزم ج ٣ ص ١٨٨ ولكن من الكبائر مايصل إلى حد الكفر مثل تشبيه الله بخلقه ونسبة الجور اليه تعالى أو تكذيبه فى خبر .

(٢) أن استعمال المعتزلة لمثل هذا الأسلوب المنفر فى الكلام عن الذات الإلهية قد أثار عليهم ثائرة جمهور المؤمنين متهمين إياهم بعدم التزام آداب الحديث فى تناولهم للأمور الإلهية .

(٣) آية ١١٦ م — س النساء ٤ .

(٤) آية ١٠٤ م — س آل عمران ٣ .

فى غمار حلبة الصراع السياسى . وقالوا : لايصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره .

* * *

وقد قالت المعتزلة جميعا بهذه الأصول ، وأضيفت اليها فيما بعد تفريعات أخرى مثل القول بأن الله لايفعل إلا الأصلح لعباده وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة ، وأنه يفعل اللطف والعون لا بالنسبة للانسان فحسب بل للحيوان أيضا ، وهذا كله مما يدخل فى باب العدل ، وكذلك القول بالخلق والجزء الذى لا يتجزأ .

طبقات المعتزلة

لقد اتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة وأنهم توسعوا فى شرحها ، الأمر الذى أدى إلى ظهور خلافات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول ، وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل منها موقفها الخاص فى تفسير هذه المسائل وفهمها .

هذا وقد كان صاحب الملل والنحل من بين الذين أجادوا فى تصوير آراء هذه الفرق وتسجيل مواقفها ، ولكننا نؤثر أن نستعرض آراءها فى نطاق حركة تطور مذهب الاعتزال فى جملته ، وقد حرصنا على استعراض طبقات المعتزلة فى موضع واحد ، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة فى الأدوار الكبرى لتطور علم الكلام الاسلامى عامة ، وذلك لكى نتتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفريق أو مباعدة مما يسمح للقارىء بأن يحيط جملة بالاختلافات والفروق التى دار حولها الجدل فى هذه المدرسة العقلية المبكرة فى الاسلام .

أولا — الطبقة الأولى : ومنها **واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد** ، وواصل هو رأس هذه الحركة ومؤسسها وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال ، وكان تلميذا للحسن البصرى يقرأ عليه العلوم والأخبار إلى أن اعتزل مجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوض معاصريه من المعتزلة فى مشكلة الصفات الإلهية ، ومسألة الجبر والاختيار ، ورؤية الله ، وخلق القرآن ، وحقيقة الايمان والتكييف الشرعى لمرتكب الكبيرة .

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفى الصفات القديمة لله ، وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره .

وقد تجمع أصحاب واصل فى فرقة سميت بالواصلية ، وانتشرت آراؤها فى العالم الاسلامى : مشرقه ومغربه كما يشير الشهرستانى الذى يجمل آراء الفرقة وأصولها فى أربع نقاط هى : نفى الصفات الإلهية ، والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وأخيرا القول بتخطئة أحد الفريقين فى الجمل وصفين ، وأن أحد الطرفين فى حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل شهادته .

ثانيا ـ الطبقة الثانية : تبدأ هذه الطبقة **بأبى الهزيل العلاف** (١٣٥ / ٢٢٦ هـ) وكان على رأس معتزلة البصرة كما يذكر صاحب الوفيات (١) وقد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل من أصحاب واصل بن عطاء ، وانضم الى مدرسة الهذيل أبو يعقوب الشحام ، ويبدو من أقوال أبى الهذيل مدى تأثره بالفلسفة اليونانية ، التى كانت قد أخذت فى الانتشار على عهده .

وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد نجملها فيما يلى :

١ ـ **الصفات الالهية** : ذهب العلاف الى أن صفات الله ليست وراء الذات كمعانى قائمة بذاته بل هى ذاته وهى قديمة قدم الذات ، وقد قال بهذا الرأى تمشيا مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلهية وعدم انقسامها .

فالله عند أبى الهزيل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادرة بقدرة وقدرته ذاته حى بحياة وحياته ذاته ، فالصفات الإلهية اذن هى وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات **احوال** للذات .

---

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٨٤ .

٢ ـ **الارادة والخلق** : أثبت أبو الهذيل لله ارادات لا فى محل يكون البارى تعالى مريدا بها ، وارادة الله غير المراد ، فارادته لما خلق هى خلقه له ، وخلقه للشىء غير الشىء نفسه ، بل الخلق عنده قول لا فى محل .

٣ ـ **الأعراض** : يرى العلاف أنه توجد أعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان كالوقت والارادة من الله والبقاء والفناء ، والاعراض كالاجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الالوان فانها ترى ولا تلمس . ومن الاعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى فسكون الحى لا يبقى بينما يبقى سكون الميت ، وكذلك تبقى اللذات والآلام ، وتبقى أيضا الالوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة (١) ، وما يبقى من الاعراض فانه يبقى ببقاء يخلقه الله لا فى محل . ومن الاعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد ، ويجوز أن يقدر الله عباده على الاعراض التى يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والألم ، اما الاعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها .

٤ ـ **الجوهر الفرد** : من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسما لأنه ليست له صفات الاجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق . ويحتمل الجوهر الفرد من الاعراض كالحركة والسكون فحسب ، وفى مقدور الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لا تقبل الانقسام .

٥ ـ **الكلام** : كلام الله بعضه لا فى محل مثل قوله « كن » وبعضه الآخر فى محل : كالامر والنهى والخبر والاستخبار ، **فامر التكوين غير**

---

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٣٥٨ — ٣٧٨ .

أمر التكليف ، وكان المعتزلة لايفرقون فى كلام الله بين هذين الأمرين ، لهذا قالوا أن جميع كلام الله فى محل ومن ثم فالقرآن ـ وهو كلام الله ـ فى محل .

٦ — **القدر** : العلاف قدرى فى الدنيا جبرى فى الآخرة ، فى الدنيا يكون الإنسان حرالإرادة حتى يتم التكليف الشرعى ويصبح للثواب والعقاب الأخروى معنى ، أما فى الآخرة فالله هو الذى يخلق أفعال العباد ويحدثها ، ومن ثم فحركاتهم ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين فيها .

٧ ـ **انقطاع حركات أهل الخلدين**: تنقطع حركات أهل الخلدين ويصيرون إلى سكون تام ، وذلك مع اجتماع اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار إلا أنها تكون فى حالة جمود ، ويرجع قول أبى الهذيل العلاف بهذا الرأى إلى اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فإنه لابد أن تكون لها نهاية ، ومن ثم فإن الحركات تنتهى إلى سكون فتنقطع حركات أهل الخلدين (١) . وقد أشرنا إلى اثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التى لاتبقى . أما السكون (سكون الميت) وكذا اللذات والآلام فهى من الأعراض التى تبقى ، ولهذا فقد انتهى إلى القول بفناء حركات أهل الخلدين وبقاء لذاتهم وآلامهم فى حالة سكون دائم .

٨ — **معرفة الله** : معرفة الله واجبة بالدليل والفكر قبل ورود السمع ، ويعاقب العبد إذا أخطأ فى ذلك .

٩ — **الحسن والقبح** : هما أمران ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود

---

(١) وكذلك تنتهى مقدورات الله فى نظره ويكون لها حد ونهاية .

الشرع ، أى أن الحسن والقبح لايتعلقـان بالمـدرك لها أو بنص الشرع عليها بل بالموضوع الذى يحلان فيه ، فهاتان القيمتان إذن موضوعيتان تدركان بالعقل ، فالعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وحى ، وقد قال المعترضون عليهم ، بنسبية هاتين القيمتين ، أو بأن الله هو الذى يحـدث الحسن فى الشىء أو فى الموضوع بضرب من التأثير الإلهى المباشر ، ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلا على القيمة فى طبيعته .

١٠ — الآجال والأرزاق : يقول العلاف : أن الآجال مقدرة ، والأرزاق على وجهين : أحدهما ماخلقه الله لينفع به الإنسان فإن قيل أن الإنسان انتفع بما لم يخلقه الله ، كان ذلك معناه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله وهذا خطأ ، والثـانى ماحكم الله به للعباد فهو حلال ، وما حرمه فهو حرام ، والأول رزق والثانى ليس رزقاً . وثمة أقوال أخرى للهذيل فى الاستطاعة وفى الحجـــة على من غاب وكيف أنها لاتقوم إلا بخبر عشرين يشترط أن يكون من بينهم أحد الصالحين .

ابراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١ ﻫ

هو ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام صاحب فرقة « النظـامية » ويعـد ثانى زعمـاء المعتزلة بعـد واصل ، وقد طالع كثيراً من كتب فلاسفة اليونان وخلـط كلامهم بكلام المعتزلة ، ومن تلامذته : محمـــد بن شبيب وأبو شمر وموسى بن عمران والفضل الحدثى وأحمد بن خابط وجعفـر بن مبشر وجعفـــر بن حرب وعمرو بن بحر الجاحظ .

وينفرد النظام عن جمهور المعتزلة بعدة مسائل منها :

١ ــ قوله بالقدرة مع المعتزلة ، ولكنه ذهب إلى أن الله لايقدر أن يفعل الظلم بينما هم ذهبوا إلى أن الله يقدر على فعله ، ولكنه لايفعله لأنه قبيح ، فذهب النظام إلى « أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الاضافة إلى الله فعلا ، ففي تجويز وقوع القبيح منه ، قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، وفاعل العدل لايوصف بالقدرة على الظلم ، وأما أفعال الله في الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها : أن الله مجبور ومطبوع على مايفعله ، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك ، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدور من حيث أنه لو كان في علمه وتصوره ، ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحا ، لفعل ، أي أن الله تعالى يفعل الأصلح لعباده .

٢ ــ الله ليس موصوفا فالإرادة على الحقيقة . والمراد بوصفه بها شرعاً هو أنه خالقها ومنشئها على حسب ماعلم ، وكونه مريداً لأفعال العباد معناه أنه آمر بها وناه عنها .

٣ ــ أفعال العباد كلها حركات فحسب ، والسكون حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات حركات النفس ، ويقصد هنا بالحركة لا النقلة فحسب بل التغير أي الحركة بالمعنى العام كما ذكرها أرسطو في كتاب الطبيعة .

٤ ــ سلم النظام مع المعتزلة بأن الانسان هو بالروح أو بالنفس وأن الجسم آلتها كما يقول الفلاسفة ، إلا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال : أن الروح جسم لطيف متشابك للبدن ، مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد ، والدهنية في السمسم ، والسمنية في اللبن . وذهب إلى أن الروح هي التي لها قوة وإستطاعة ، وحياة ومشيئة ، وهي مستطيعة بنفسها واستطاعتها قبل الفعل .

٥ — نفى النظام الجزء الذى لايتجزأ كالفلاسفة ، وقال بإمكان الانقسام إلى ما لا نهاية ، ومكان عبور اللامتناهى بالطفرة (١) .

٦ — قوله « بأن كل ماجاوز حد القدرة من الفعل ، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليقة ، أى أن الله طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقة ، إذا دفعته اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها ، عاد الحجر إلى مكانه طبعاً » .

٧ — يرى النظام أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ، كاللون والطعم والرائحة ، وقد وافق النظام هشام بن الحكم فى قوله بأن مكونات الجوهر أجسام ، فهو إذن تارة يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام ، فهو إذن يرى أن الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام .

٨ — ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعة واحدة كما هو ، وأما التقدم والتأخر فهو **ظهور عن كمون** كما ذهب الفلاسفة الطبيعيون .

وللنظام آراء حول إعجاز القرآن والإمام المعصوم ، والنص على الإمام ، وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع، وفى الوعد والوعيد. وقد قال بأن الإنسان مختار لقدرته على فعل الضدين ، ولا يوجد فعل الاختيار إلا إذا وجد خاطران ، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف (٢) .

ومن أهم تلامذة النظام : أحمد بن خابط والفضل الحدثى وعمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ ، وقد قال ابن خابط بأن مرتكب الكبيرة يلحق

---

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى جـ١ حججج زينون الايلى .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٧٠ — ٧١ الطبعة القديمة .

التناسخ بروحه فتحل فى أجسام أخرى حتى تستحق الجزاء فى النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضا — ووافقه الفضل فى ذلك — بأن رؤية الله تعنى أن يكون الانسان وجها لوجه أمام العقل الفعال وهو فيض من العلة الأولى .

أما الجاحظ : (عمرو بن بحر أبى عثمان الجاحظ) وكان فى أيام المعتصم والمتوكل ويعد آخر تلامذة النظام وآخر معتزلة الطبقة الوسطى ، فقد طالع كتب الفلاسفة وروج مقالاتهم ، وكتب فى الادب والتاريخ والفلسفة والجغرافيا والتوحيد والمنطق . وقد قال الجاحظ باثبات الطباع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طباعا ، وعلى هذا فهو ينكر أصل الارادة ويجعلها نحوا من أنحاء العلم ومن ثم فهى عرض من أعراض العلم ، فالفعل الارادى اذن هو الفعل المعلوم لفاعله فحسب .

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذابا ، بل يصيرون الى طبيعة النار ، وأن النار تجذب أهلها الى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها . وهو ينفى الصفات كالفلاسفة ، ويقول بأن القدر خيره وشره من العبد .

والمسلم فى نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج الى النبى محمد (صلعم) وان البارى تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالابصار لأن نسبة الصورة الانسانية اليه من سمات الوثنية ، والمسلم كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يجور ولا يريد المعاصى .

ويقول الجاحظ كذلك بقدم المادة ، أما الاعراض فهى مخلوقة وعرضة للتغيير .

وعلى الجملة فهو يميل الى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله الى الإلهيين .

بشر بن المعتمر المتوفى حوالى سنة ٢٢٦ ه

من رؤساء معتزلة بغداد ، وقد حاول تطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية للاسلام ، وقد وافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وانفرد عنهم بآراء من بينها مقالته فى التولد ، ونظرات خاصة فى مسائل أهمها :

١ - **الارادة الالهية** : يرى بشر أن ارادة الله فعل من أفعاله ، وهى إما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل ، ومن حيث كونها صفة ذات ، فالله لم يزل مريدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده ، ومن حيث كونها صفة فعل : فان أراد بها فعل نفسه فى حال احداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه ، وان أراد بها فعل عباده فهو الآمر بها .

٢ - **اللطف الالهى** : كان النظام قد أحدث مقالة الصلاح والاصلح ورأى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير ، واذن فالله لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم ، بل هو لا يقدر أن يمنح عباده أصلح مما منحهم لأنه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد ، فالله يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما اعطاه . ولكن بشر بن المعتمر رفض القول بالاصلح وكفر القائلين به وقال **باللطف** بدلا من الاصلح . فالله عند ألطاف كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا بها ايمانا اختياريا يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الالطاف ، وليس على الله فعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه رعاية الاصلح ، لأن كل أصلح فوقه أصلح منه ، وعليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة

والرسالة . والمفكر قبل ورود السمع يعلم البارى بالنظر والاستدلال واذا كان مختارا فى فعله فيستغنى عن « الخاطرين » ، لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى ، وانما هما من قبل الشيطان ، والمفكر الاول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم ، فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه .

وقد رد أصحاب الاصلح على القائلين باللطف واتهموهم بأنهم مجوورون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه الالطاف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعا ؟ وقد أفحم القائلون بالاصلح ، كل من قال باللطف ويقال ان الخياط رجع عن مقالته فيه وتاب عنه قبل موته .

٣ ـ **الانسان** : يرى بشر أن الانسان مركب من روح وجسد وذلك ردا على قول أبى الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظام بأنه روح فقط ولو أن النظام يقصد بالروح أمرا له طبيعة شبه جسدية لطيفة .

٤ ـ **الجسم والحركة** : يرى أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء ، وهو يحتمل الاعراض ، بينما الجزء لا يمكن أن يحتملها ، والله غير خالق للاعراض والانسان هو الذى يخلقها وهو يفعلها بطبعه ، فالله قادر على أن يقدر عباده على فعل الاعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة ، فهو لا يقدرهم عليها . واما الحركة فهى تحصل فى الجسم وليس فى المكان الأول الذى بدأت منه الحركة أو فى المكان الثانى الذى انتهت فيه الحركة ، فالجسم متحرك ــ بالحركة ــ من المكان الاول الى المكان الثانى ، وهو فى المكانين ساكن غير متحرك .

٥ ــ **عذاب النار** : يرى بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولكنه

لا يفعل ذلك وإلا ظلمه لأنه غير مكلف شرعا ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية الارادة .

٦ — التولد : الفعل المتولد — كما يعرفه الاسكافى — « هو كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجدد عزم وارادة له ، فهو خارج من حد التولد ، داخل فى حد المباشر » .

فللانسان اذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة ، والأولى تتم بقدرة منحها الله إياه يتصرف بها ويستغلها فى خلق أفعاله ، اذ لهذه القدرة صلاحية الخلق والايجاد . ويستند المعتزلة فى قولهم باستطاعة الانسان وحرية فعله الى ثلاثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد ، وتبرير ارسال الرسل ونفى الظلم عن الله .

ويرجع السبب فى بحثهم فى الافعال المتولدة الى أنهم ينطلقون من قاعدة عريضة وهى التسليم بحرية الانسان وبمسئوليته التامة عن أفعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب ، ولهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسئولية الانسان بصدد أفعال لم تصدر عنه اراديا بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة عنه ، وذلك لكى يستبين استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء ، وقد جعلوا القصد الى الفعل معيارا يقيسون به مدى مسئولية الفاعل بهذا الصدد . فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان اختيارا يكون مقصوداً ، نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه . فاذا أطلقت سهما فأصاب شخصا خطأ فهل تعد مسئولا عن قتل هذا الشخص ؟ ان اطلاقك السهم فعل ارادى صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص ،

وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فعلا متولدا عن اطلاق السهم وهو ليس اراديا تماما بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العلية .

فالفعل المتولد اذن ـ عند المعتزلة ـ يضاف إلى الانسان مجازا ولا يقع باختياره ، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له .

والانسان لا يحاسب على الفعل المتولد إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشر فيه أما إذا كان يعلم بهما فهو يحاسب على فعله .

وينكر المعتزلة القول بأن الطاعات قد تتولد عن المعاصى وهم بذلك يرفضون مبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » .

وقد رد الخياط أيضا على ابن الراوندى الملحد فى اتهامه للمعتزلة بأنهم يذهبون إلى أن الموتى يقتلون الأحياء ، فقال : أن الحى يقع منه السبب وهو حى ، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان .

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد ، وهو كذلك أيضا ينطوى على سلسلة من الأفعال .

وكان بشر بن المعتمر هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول : ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها : من السمع والرؤية .. يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد ، إذا كانت أسبابها من فعله ، وهذا على مذهب الطبيعيين الذين لا يفرقون بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث القدرة .

وقد قال ثمامة ومعمر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : (ما تولد من غير الحى وما تولد عن فعل الانسان الحى) أما المتولدات الاولى فهى من فعل الله أو الطبيعة ، أو هى أفعال لا فاعل لها . وأما الثانية فهى كلها من فعل الانسان .

ويرى معمر كذلك أن حدوث الجسم وفناءه عرضان ،فكأنه يقول انه يحدث فى غير حيزه فهو من فعل الله بايجاب الخلقة ، أى أن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا رماه فى الهواء أن ينزل ، وهكذا فى سائر الأفعال المتولدة (١) .

معمر بن عباد السلمى (المتوفى عام ٢٢٠ هـ)

يذكر الشهرستانى عنه : إنه من أعظم « القدرية » دربة ، فى تدقيق القول بنفى الصفات ، ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى ، والتفكير والتضليل على ذلك ، وقد انفرد عن أصحابه بمسائل منها :

١ ـ **الاجسام والاعراض** : ذهب معمر إلى أن الله لم يخلق شيئا غير الاجسام وأما الاعراض فهى من اختراعات الاجسام إما طبعا واما إختياراً فعندماتحدث النار الاحراق أو تحدث الشمس الحرارة فذلك عرض يتم بالطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهـذه أعراض تتحقق باختيار الحيوان .

. ويرى النظام أن كل ما يحدث فى حيز الانسان فهو من فعله ، أى أن العرض يحدث العرض ويفنيه . فعلى أى صورة يكون اذن تدخل الله لاحداث الاجسام ما دامت ستكون هى الأخرى أعراضا والأعراض إختراعات للانسان؟وسينتهى مذهبه إلى بطلان ظاهر لأنه سيضطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الاجسام والاعراض يحدث بعضها بعضاً . وسوف نواجه باستحالات لاحصر لها بعد نفى الفعل الإلهى ، فاذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الإلهى، فاننا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه «فعل» هو الكلام ، فان كان الكلام جسما فقد أبطل قوله : انه

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ـ ص ٤٠٤ .

أحدثه فى محل ، فان الجسم لا يقوم بالجسم ، فاذا لم يقل معمر باثبات الصفات الأزلية ومنها الكلام ، ولم يقل بخلق الاعراض ، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه ، ومن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهى أى لا تكون له شريعة وهكذا يتأدى مذهبه إلى البطلان .

٢ — **المعانى** : الاعراض ـ حسب قول معمر ـ تتناهى فى كل نوع ، وكل عرض يقوم بمحل انما يقوم به لمعنى أوجب القيام وذلك يؤدى الى التسلسل ، ولهذا سمى هو وأصحابه **باصحاب المعانى** .

وهو يرى أيضا أن مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغاير والمماثلة ، كل هذا إنما يتم بمعنى .

٣ — **الانسان** : يرى معمر أن فعل الانسان هو الارادة فحسب ، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد ، أما الانسان نفسه فهو معنى أو جوهر غير البدن وهو ـ أى الانسان ـ لا متحـرك ولا ساكن ولا يرى ولا يمس ، وعلاقته بالبدن علاقة تدبير أو تصرف ، وموقفه هذا يرجع إلى رأى الفلاسفة فى العقول المفارقة .

٤ — **الله وصفاته** : يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجوده تعالى ليس بزمانى .

وفيما يختص بالصفات فان معمر يضيف إلى الله صفـات سلبية كشراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، ومن ناحية العلم الإلهى ، فهو يرى أنه إذا اتجه علم الله إلى ذاته ، فتكون ثمت ذات عالمة وذات معلومة أى ذاتان مما يقضى على وحـدة الذات الإلهية ، وإذا اتجـه علم الله الى أمر خارج عن ذاته ، فيكون اذن مفتقـرا الى معلوم خارج عن ذاته ، فلا يكـون الله كاملا ، إذ يكون مفتقـرا إلى شيء خارج عن ذاته ، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه

تعالى عالم بالمعنى الإيجابى للعلم أى لا تكون صفات الله كيفيات إيجابية كما هو الحال بالنسبة للانسان بل يجب نفيها .

وهو تعالى لا متناهى الوجود بمعنى أنه لايتعين بمكان ، وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف معمر هذا يفتح الطريق الى مذهب وحـــدة الوجود الصوفية ، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ أساسيا فى مدارس علم الكلام الاسلامى .

ثمامة ابن أشرس النميرى (المتوفى عام ٢١٣ هـ)

يقال أن مذهب معمر تطور على يد ثمامة ، ومن جمـــلة آراء ثمامة : أن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وأما المعرفة ، فهى تتولد من النظر وهو فعل لافاعل له كسائر المتولدات ، وكذلك قوله أيضا بتحسين العقل وتقبيحه وان لا فعل للانسان سوى الارادة .

ويعتقد ثمامة ان العالم مخلوق حقيقة لله ، ولكنه مخلوق طبقا لقانون طبيعى حتى أنه ليعبر عن قوة خفية فى الله ، ولا يرجع الى فعل من أفعال الارادة ، أما الكون ـ فهو فى نظره ـ قديم قدم الله ، وعلى هذا فان ثمامة يرفض محاولة العلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن .

ثالثا ـ الطبقة الثالثة :

ظهرت هذه الطبقة فى مرحلة اضمحلال المعتزلة ، وقد انقسم أفرادها الى مدرستين :

١ ـ **مدرسة البصرة :** وقد عنيت أساسا بمسألة الصفات الإلهية .

٢ ـ **مدرسة بغداد :** وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشىء الموجود .

١ ـ وقد تمثل الخلاف فى البصرة بين الجبــــائى المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه

أبى هاشم المتوفى عام ٣٣١ هـ . كان أبو هاشم يرى أن صفات الله هى أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف الذات إلا بها ، أما الجبائى فقد رد عليه قائلا: أن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لا تعبر عن أية فكرة ، وكذلك فهى ليست كيفيات ولا أحوال ثابتة حتى نفهم منها ذات أو فاعل بل هى متحدة بالذات إتحاداً لا ينفصم .

٢ - أما البغداديون فقد اهتموا بالبحث حول ماهية الشىء . فقالو أن النظر شىء يدل على فكرة يمكن معرفتها والاشارة اليها بتركيب لغوى لا يعنى ضرورة وجودها ، لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر ، وبهذه الاضافة يصير جوهراً موجوداً وبدونها يصير معدوما رغم أن له مادة وعرضا ، حتى أن الله يخلق باضافة صفة الوجود . ومن ثم فان معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن الشىء التى يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشىء ، وبين وجود هذا الشىء أو عدمه .

ومن أهم شخصيات المعتزلة فى بغداد **القاضى عبد الجبار** ، وهو أبو الحسن عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، وقد تضمن كتابه « شرح الأصول الخمسة » مجمل تاريخ حركة الاعتزال إلى عصره ، هذا بالاضافة إلى كتاب المغنى الذى يتألف من عشرين جزءاً لم يصلنا منها سوى أربعة عشر جزءاً . ويرى القاضى عبد الجبار أصل الاعتزال إلى على بن أبى طالب فابنه محمد بن الحنفية فأبى هاشم محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد صلة بين التشييع والاعتزال ، وقد اتضح لنا - فى موضع سابق - ضعف هذا الرأى .

وقد قدم القاضى التوحيد على سائر الأصول واعتمد على أصلين فقط هما التوحيد والعدل وادخل فيهما سائر الأصول . هذا ويحتاج موقفه

الى دراسات تفصيلية مستوعبة (١).

ويعد القاضى عبد الجبار وتلامذته من الشخصيات المتأخرة فى حركة الاعتزال ، وقد انقرضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أى فى غضون القرن الخامس الهجرى ، ولكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاث إتجاهات :

١ ـ إتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التى تمثلت فى مواقف شراح أرسطو من الافلاطونيين المحدثين .

٢ ـ إتجاه الى التصوف وممارسة أساليب الحياة الروحية.

٣ ـ ثم إتجاه ثالث الى البقاء فى دائرة علم الكلام السنى وذلك بالإنتماء الى الحركة الأشعرية التى حاولت فى هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التى أطلق عليها فى هذه الفترة مباحث التوحيد .

وسنعرض فيما يلى بالتفصيل لآراء الجبائى لكى نعطى صورة لموقف أحد كبار ممثلى الطبقة الأخيرة من طبقات المعتزلة .

ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى (المتوفى عام ٣٣٠ ه)

وهو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة على عصره ، وقد ظهر هو وابنه أبو هاشم فى آخر أدوار حركة الاعتزال .

وقد انفرد عن أصحابه بجملة آراء منها :

١ ـ الجواهر والاعراض :

يثبت الجبائى **الجوهر الفرد** أى الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو فى حال

---

(١) توفر الدكتور عبد الكريم عثمان على دراسة آثار القاضى عبد الجبار ومذهبه ، ونحن بحاجة الى دراسات كثيرة أخرى تلقى الضوء على حقيقة موقفه الكلامى .

انفراده يجوز عليه مايجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ولكنه بدون طول أو عرض أو عمق أو علم أو قدرة أو حياة، والجوهر جوهر بنفسه قبل أن يوجد ، وهو معلوم أيضاً قبل أن يوجد ، وحينما يوجد يكون حاملا للاعراض ، والجواهر كلها من جنس واحد.

أما الاعراض فمنها ما يبقى كالحرارة والبرودة وغيرها ، ومنها ما لا يبقى كالصوت والألم والارادات والكراهات والحركات . ومن السكون ما يبقى وهو سكون الجماد ، ومنه ما لا يبقى وهو سكون الحى الذى يعقله فى نفسه . وقال الجبائى انه يجوز أن يوجد العرض الواحد فى أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز اعادة بعض الأعراض ، وإذا أراد الله أن يفنى العالم خلق عرضا لا فى محل افنى به جميع الأجسام والجواهر ،وقد حمله على ذلك اعتقاده ان الله لا فى محل ، فيكون إثباته لموجودات هى أعراض لا محل لها كاثبات موجودات هى جواهر لا محل لها .

٢ — **الصفات الأزلية** : يقول الجبائى : أن الله لم يزل سميعاً بصيراً، ولم يقل : لم يزل سامعاً مبصراً ، فالله تعالى كان فى الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع ، وكان فى الأزل بصيراً ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئى. والقول بأنه سامع مبصر يعنى أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود ، لكى يمكن وصف الله ازلا بأنه سامع مبصر ، وإنما يقال له سميع بصير بدون التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص: سميع بصير أثناء النوم ولا يقال انه سامع مبصر .

٣ — **اسماء الله** : قال الجبائى أن أسماء الله جارية على القياس لا على التوقيف ، ولهذا أجاز اشتقاق اسم الله من كل فعل فعله ، وهذا يؤدى إلى تسمية الله بأسماء غير لائقة ، فالله يقول : « سخر الله بهم » فهل يسمى الله « ساخراً » قياسا على رأى الجبائى ؟ ولهذا أصر البغدادى على القول بأن

أسماء الله مأخوذة على التوقيف وليست جارية على القيـــاس كما يقول الجبائي (١) .

٤ — الكلام الالهي : لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن وانفـرد الجبائي بموقف خاص فى نطاق هذا الرأى فهو يقول : « أن الله متكلم بكلام يخلقـه لا فى محل والـكلام أصوات وحروف ، والمتكلم من فعل الـكلام لا من قام به الكلام ، والله يحدث فى نفس قارىء القرآن كلاما أثناء القـراءة ، ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة » .

ويجمل الشهرستانى آراء الجبـائى وردوده على ابنه فى عبـارات مركزة ، منها : مخالفته لابنه فىالقول بالأحوال، فقد ذهب الجبائى إلى أن الله عالم بذاته، قادر بذاته حى بذاته ، ومعنى هذا أن كونه عالما لا يقتضى وجود صفة العلم زائدة على وجود الذات ، بينما يقول ابنه أبو هاشم أن صفة العلم غير صفة الوجود للذات ، ويسميها « حالا » . فالأحوال عنـد أبى هاشم هى الصفات عند الجبائى ، وهى تدرك مع الذات ، فكون العالم عالماً ، صفـة غير ذاته وغير أنه موجود ، وينطبق هذا أيضاً على صفتى القدرة والحياة ، إذ المفهوم من الحالغير المفهوم من الذات ولكن ثمت إتصالا بينهما . ويرى الجبائى أن القول بالأحوال يفضى إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية ، والوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد.وأما عنـد مثبتى الأحـوال كأبى هاشم فهو حالة لا فرق فيهـا بين الوجود والعدم .

ومن أقواله فى **الصلاح والاصلح** : أن الله لا يعلم أصلح مما يفعـل لأنه لو علمه لفعله ، لأنه لايخلى بين عباده وبين الأصلح ، والأصلح هو الأجـود فى العاقبة ، والأفعال يجب أن ينظر اليها من ناحية غاياتها .

---

(١) أصول الدين ص١٩.

وفى اللطف : قوله : أن من يعلم الله دون لطف أحق بالثواب الأعظم من عليه الله مع وجود اللطف منه ، أما ابنه فقد قال بالتساوى فى الحالين، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف .

وفى العوض والتفضل والثواب : قوله : انه لا يجب على الله شىء لعباده فى الدنيا إذا لم يكلفهم عقلا وشرعا ، فأما إذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم ، وإجتناب القبائح ، وخلق فيهم مع ذلك الشهوة للقبيح والنفور من الحسن والميل للاخلاق الذميمة ، فانه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيها القدرة والاستطاعة على دحض القبيح والذميم من الفعال والوقوف على الأصلح منهما .

ومن آرائه أيضا : **نفى امكان رؤية الله** ، واثباته ارادة الله حادثة لا فى محل . وقوله باستحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت ، فلا يكون النشور بعد الموت إلا للارواح فقط .

وقوله بأن العبد خلقا وابداعا ، والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع كلها اليه إستقلالا وإستبداداً . وأما الإستطاعة فهى قبل الفعل وهى قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح ، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن تكون سلامة النية وصحة الجوارح فحسب .

وقوله أيضا : أن الإيمان إجتماع خصال الخير للمؤمن ، وأن الحسن والقبيح تجب معرفتهما قبل ورود الشرع ، أما الشريعةالنبوية فهى فى رأيه ألطاف إلهية، ومع ذلك فان الحكيم يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصى ، ولكن تحديد ذلك بزمان معين إنما يعرف بالسمع .

وعلى الجملة فان آراء الجبائى وأن كانت تخالف فى تفصيلاتها آراء شيوخ الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الأولى والثانية ، فضلا عن إختلافها مع آراء ابنه أبى هاشم ، إلا أنها لا تخرج فى مجملها عن الأطار العام لمذهب الإعتزال فى خطوطه الكبرى .

الدور الثـانى

العصر العباسى

وينقسم الى ثلاث مراحل :

المرحلة الاولى : من بداية العصر العباسى إلى خلافة الرشيد .

المرحلة الثانية : من عصر المأمون إلى خلافة المتوكل (مرحلة الازدهار) .

المرحلة الثالثة : عصر ازدهار الكلام السنى (مذهب الاشاعرة) .

المرحلة الأولى

تميزت هذه الفترة بمناصرة الخلفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام ، ولا سيما فى عصر الرشيد فقد منع الجدل فى الدين ، بل وزج بالمتكلمين فى السجون بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية ، الأمر الذى أوشك أن يهدد العقيـدة الإسلامية ويثير الشك فى نفوس عامة المؤمنين ، فتصدى العباسيون الأوائل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حماة للدين وورثة لعلم الرسول حتى يحظوا بمكانة تضاهى مكانة العلويين عند جمهرة المؤمنين .

ولكن أهل الحديث وإن كانوا قد أدوا دورهم على خير وجه فى القـرن الأول للهجرة ، إلا أنهم بسبب جهلهم بأساليب الجدل فى العقائد ـ لم يكونوا

أهلا فى هذه المرحلة لمواجهة علماء الكلام الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة . ويقال أنه حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظره فى الدين ، أرسل اليه قاضياً من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم، الأمر الذى أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضى .

وفى نهاية المرحلة الاولى ـ وفى الجزء الاول من القرن الثالث الهجرى ـ ظهر بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية مثل أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وقد خلط هؤلاء ـ ولا سيما النظام ـ مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنضج الحركة الفلسفية .

المرحلة الثانية

تمثل هذه المرحلة رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة فى المرحلة السابقة ، فلقد أضحى مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تتبناها الدولة بعد أن ولى المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية . ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم ،وقد ظهر هذا الصراع العنيف فى محنة **خلق القرآن**.

خلق القرآن :

إذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا ان صفات الله عين ذاته إلا أنهم خرجوا على هذه القاعدة بصدد **صفة الكلام الالهى** فلم يقولوا انها عين ذاته ، أى أنه متكلم وكلامه ذاته مخــافة أن يساوى القرآن ـ وهو كلام الله ـ ذات الله فى الوجود ، فيكون هناك

قديمان : ذات الله وكلامه (أى القرآن) مما يؤدى إلى الشرك فضلا عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هى من المتغيرات الحادثات ، ومن ثم فكلام الله أى القرآن مخلوق محدث وغير قديم .

وقد قال بعض المعتزلة : أن كلام الله جسم ، وقال البعض الآخر : أنه عرض، ولما كانت الأجسام والأعراض محدثة ، لهذا كان كلام محدثاً ، والقرآن هو كلام الله وإذن فهو مخلوق أحدثه الله تعالى فى محل لأنه — من ناحية — لايجوز أن يحدثه فى ذاته لأن ذاته ليست محلا للحوادث ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يحدثه لا فى محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلا تقوم به .

وعلى هذا فالله تعالى متكلم بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وهو ليس قائماً بذاته تعالى بل خارجاً عنها يحدثه فى محل فيسمع من المحل ، شريطة أن يكون هذا المحل جاداً حتى لايكون هو المتكلم به دون الله .

وقد فسروا تكليم الله موسى بأن الله خلق الكلام فى شجرة فسمعه موسى عليه السلام .

هكذا دلل المعتزلة على خلق القرآن واشتطوا فى محاربة المعارضين وأمر المأمون — كما ذكرنا — أن يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة فى هذه المسألة فمن رفض منهم القول بخلق القرآن سجن وجلد مثل ماحدث لأحمد بن حنبل (١) وقد استبدت بالمأمون هذه الفكرة حتى أنه كان يربطها بصحة عقيدة التوحيد ويتعجب من القائلين بغيرها كيف يظلون على ايمانهم بالعقيدة الاسلامية مع رفضهم التسليم بخلق القرآن .

---

(١) يقول الحنابلة: «أن القران بحروفه وأصواته قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : (الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف) » المواقف للايجى ج٣ ص٧٦ » .. ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق — فى نظر الحنابلة — فيجب أن تكون الكلمات أزلية =

على أن محنة خلق القرآن كان لها رد فعل معاكس ، إذ أنها إستثارت أهل السنة ، ودفعت بهم إلى الدخول فى ميدان الجدل الدينى للتصدى لتحديات المعتزلة وذلك بعد أن كانوا يتحرجون من الخوض فى أى نقاش أو محاجة حول العقيدة ، وتمخض رد الفعل السنى عن ظهور الحركة الأشعرية .

نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ) :

وفى هذه المرحلة ظهر علم الكلام الذرى : أو نظرية الجوهر الفرد ، وكان أبو الهزيل العلاف هو المؤسس الحقيقى لهذا المذهب على رأى هورتن ، ولكن الفضل يعزى إلى الأشاعرة الذين أخرجوه فى صورته الكاملة ، وقد كان كل من النظام وهشام بن الحكم من أشد المعارضين لهذا المذهب . يقول ابن حزم (١) « ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء ، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها . وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لاجزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزىء أبداً بلا نهاية ، وأنه ليس فى العالم جزء لايتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم اليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً » .

وإذا كان المسلمون قد أخذوا مقالتهم فى الجزء الذى لا يتجزأ عن اليونان (يقول القفطى (١) : ذو مقراطيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة فى الفلسفة وهو القائل بإنحلال الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ ») إلا أنهم استخدموها للرد على دعاوى الماديين الجاحدين لوجود الصانع والقائلين بقدم العالم . فأثبتوا وجود الله وحدوث العالم .

= فيه غير مخلوقة » نهاية الأقدام ص٣١٣ .
أما السلف فقد قالوا : أن القران كلام الله لا نقول مخلوق أو غير مخلوق ، فأثارة هذه المسألة بدعة لم يقل بها النبى (ص) ولا صحابه ... ونقف عند قولنا : القران كلام الله وهذا فقط هو ما قال الله فى قرآنه .

(١) ابن حزم ص ٩٢ .

ومضمون هذا المذهب كما يورده كل من النسفي والتفتازاني ، أن العالم مؤلف من جواهر بسيطة (والنفس من بينها) يسميها أعيان ، وأعراض ، والجوهر ما يتقدم بذاته أما العرض فإنه ما يتقدم بغيره . والجواهر إما مركبة كالجسم ، وإما غير مركبة كالجواهر الفردة أو الجزء الذي لايتجزأ .

ويصلح هذا المذهب : كما يقول التفتازاني للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولى القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث ، وأصحاب مذهب الجوهر الفرد يستندون في دعواهم إلى أن الحركة في هذه الجواهر مستقيمة فهي ليست أزلية ولا أبدية ، أما حركة العالم ـ على رأى الفلاسفة ـ فهي دائرية ولهذا فهي قديمة مثلها في ذلك مثل مادته .

والله ليس جوهراً فرداً إذ الجوهر في المكان والله لا في محل ، وكذلك فإن الجوهر الفرد ممكن الوجود ـ لا واجب الوجود ـ وهذا يتنافى مع ما ينبغي أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود .

وقد إتخذ الأشاعرة موقفاً آخر مغايراً لموقف المعتزلة بصدد « الجزأ الذي لايتجزأ » فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلي نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية في مناسبات الفعل الإلهي كما سنرى ، الأمر الذي تأدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعلية .

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت بإستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة ، وقد ظل المعتزلة في أوج قوتهم خلال عصر المعتصم ثم الواثق ٢٢٧ هـ - ٢٣٢ ، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام ٢٣٧ هـ في حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة المتوكل ٢٣٢ - ٢٤٧ فأمر

---

(١) القفطى ص ١٢٥ .

بإحراق كتبهم ، ومصادرتها ، وتعقب زعمائهم فى كل مكان . ويبدو أن نهايات القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة كانت تؤذن بظهور حركة مناوئة لمذهب الاعتزال ، لكى تشجب البدع والانحراف عن عقيدة أهل السنة بعد أن تفرقت كلمة المسلمين بسبب الجدل المستمر حول العقائد ، مما كاد يودى بجوهر العقيدة وتماسكها وصفائها وبساطتها المشرقة كما صدرت عن ينبوع النبوة ورجال الصدر الأول ، ولهذا ظهرت الحركة الأشعرية فى العراق (٣٠٠ هـ) والماتريدية (على يد أبى منصور الماتريدى ٣٣٣ هـ) فى الأقاليم الشرقية ، والطحاوية (على يد أبى جعفر الطحاوى ٣٣١ هـ) فى مصر . وتكاد تدور هذه الحركات الثلاث فى فلك واحد : ألا وهو الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة .

الفصل العاشر

أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)

الأشاعرة

مؤسس فرقة الأشاعرة هو أبو الحسن الأشعرى (١) ، ولد عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ للهجرة ، وقد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال ، إذ لزم شيخه الجبائى فى البصرة وتلقى عنه أصول هذا المذهب ولكنه لم يلبث أن أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالى سنة ٣٠٠ للهجرة ولعله أحس بمدى ما يحيق بالعقيدة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة فى آرائهم وتزيدهم فى تغليب العقل على النقل ، فأزمع أن يرجع عن معتقدهم وأن يهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين . وقيل أيضا فى تفسير سبب تحوله ـ أنه رأى النبى فى منامه وأنه حثه على اتباع سبيل أهل الحق من المؤمنين .

ويشير مؤرخو الفرق إلى أنه جرت بين الأشعرى وأستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت وأن هذه المناقشة أيقظت ذهن الأشعرى ودفعت به إلى الانفصال عن أستاذه والتحول عن مذهب الاعتزال . ومضمون هذه المناقشة أن الأشعرى سأل الجبائى عن حال أخوة ثلاثة بعد

---

(١) راجع ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى ـ دمشق ١٣٧٤ هـ .

الموت : أحدهم بر تقى والثانى كافر فاسق شقى والثالث طفل صغير ، فأجابه قائلا : الزاهد فى الدرجات والكافر فى الدركات أما الصغير فمن أهل السلامة . فسأله الأشعرى : هل يؤذن للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد ؟ فأجاب الجبائى باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعاته ، أما الصغير فلا طاعات له . فاحتج الأشعرى قائلا عن الصغير : « أن التقصير ليس منه وأن الله لم يبقه ولم يقدره على الطاعة » ، ويرد الجبائى قائلا : ان الله يقول له (أى للصغير) كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، وصرت مستحقا للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

ولم يلبث الأشعرى أن عاد إلى التساؤل قائلا : فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالى ، فلم راعيت مصلحته دونى ؟ فرد عليه الجبائى قائلا : إنك مجنون (١) .

وهذا يعنى أن الجبائى فشل فى إقناع تلميذه الأشعرى ، ولم يستطع الرد على تساؤله، الأمر الذى أفضى بالتلميذ إلى التشكك فى آراء شيخ الاعتزال على عصره فكانت ردته المدوية عن مذهب الاعتزال ، إذ أعلن فى جمع حاشد فى مسجد البصرة أنه براء من هـذا المذهب فقال : « كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا فاعلها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم » .

ويبدو من نص إعلان التحول أن ثمت مشكلات ثلاث رئيسية كانت موضع الجدل عند المعتزلة على عصر الأشعرى وهى : مشكلة خلق القرآن ،

---

(١) الجرجانى ص ١٩٧ — ١٩٨ .

ونفى إمكان رؤية الله فى الآخرة ، ثم مسألة حرية الإرادة الإنسانية أى الاختيار ، وكان على الاشعرى أن يحدد موقفه الجديد من هذه المشكلات الثلاث على ضوء عقيدة السلف ـ كما يقول ـ بعد أن رفض مقالة المعتزلة فتكون آراؤه حولها إطارا جامعا لتيار علم الكلام الأشعرى ، ويرى الأشاعرة أنه استمرار لعلم الكلام السلفى .

ويقال أن الموقف الكلامى السلفى قد بدأ فى وقت مبكر قبل الأشعرى ولاسيما عند ابن كلاب وعند بعض صوفية أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبى ٢٤٣ هـ والجنيد الصوفى ٢٩٧ هـ ، فقد ناقش هؤلاء مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين وأشار الشافعى إلى وجود طائفة من المسلمين تدافع عن الإسلام وتعمل على تخليصه من البدع والشوائب . ومع هذا فإنه يعزى إلى الأشعرى أكبر الفضل فى صياغة علم الكلام السنى فى شكل العلم المنظم .

كان الأشعرى مناظرا قوى الحجة ، وقد رد على المعتزلة بعد أن أورد آراءهم بأمانة ووضوح ، وهو فى استخدامه للجدل الكلامى لم يتقيد كثيرا بالتزام مناهج علم الكلام كما فعل أتباعه فيما بعد ، وعلى الرغم من أنه احتفظ ببعض مبادىء الاعتزال إلا أنه كان حريصا على إظهار تمسكه الشديد بمذهب السلف ، ويذكر ابن عساكر أنه ليس له فى مذهب السنة أكثر من بسطه وشرحه وتأليفه فى نصرته (١) . وقد رفض أن يكون مذهبه مذهبا جديدا يضاف إلى المذاهب الفقهية الأربعة ، فهو يرى أن هذه المذاهب جميعا على حق لاختلافها فى الفروع دون الأصول ، ولهذا فقد جهد فى أن يظهر مذهبه فى صورة تندرج تحتها هذه المذاهب الأربعة ، فهو مع مالك ومع الشافعى رغم تنكر الشافعية له ، وكذلك فقد حاول استمالة الحنابلة زاعما أنه إنما ينطق بلسانهم ، ولكن

---

(١) راجع تبيين كذب المفترى . ص ٣٦٢ .

فريقا منهم تعصبوا ضده ورفضوا انتسابه إليهم متهمين إياه بأنه مازال على عقيدة المعتزلة الفاسدة ، وقد جاءت ثورة الحنابلة ضد الأشاعرة فى بغداد عام ٤٦٩ هـ لكى تشجب أى محاولة لتسلل الأشاعرة إلى صفوفهم ، وقد عبر ابن تيمية عام ٧٢٨ هـ فيما بعد عن هذا الموقف الحنبلى المعارض للاشعرية فى ردوده الحاسمة عليهم .

مذهب الأشـاعرة :

١ — الله وصفـاته :

يرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث. وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة فى مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولـكنهم لم يذهبوا فى تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع فى تعطيل المعتزلة ، بل التزموا حدود السلف فى التنزيه ، فقالوا أن لله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة ، أى أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى . وهـذه الصفات الإلهية قديمة **وقد ردوها الى سبع صفات هى** : القدرة (١) ، والعلم ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والـكلام ، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضا مثل : القادر والعالم والحى والمريد والسميع البصير . أما صفات أفعال الله : كالخالق والرازق والمعز والمذل فهى غير قديمة فى نظرهم (٢) . وكأنهم يميزون بين **صفات الذات وصفات الأفعال** ، ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة .

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : انها لو كانت

---

(١) وقدرة الله عند الأشاعرة غير متناهية ولا يحدها شىء .

(٢) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٣٥ .

محدثة لأحدثها الله فى ذاته ، وهذا محال لأنه ليس محلا للحوادث ، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته فى غير ذاته ، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا أيضا محال لأن الصفة لايمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف . وعلى هذا فصفات الله قديمة فى ذاته وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هى مغايرة لذات الله .

٢ — كلام الله (القرآن) :

الكلام من صفات الله . والقرآن هو الصورة التى ظهر لنا بها الكلام الإلهى ، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله ، موضع جدال طويل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه .

فقال السلف : أن القرآن (أى كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظا ومعنى .

وقال جمهور المعتزلة : ان كلام الله حادث فى محل .

أما الاشاعرة : فقد فرقوا بين الكلام النفسى الذى يجول فى النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسى ، والدليل غير المدلول ، فكلام الله النفسى قديم والقرآن كذلك قديم ، أما الحروف والأصوات ـ القراءة ـ التى هى دلالة الكلام النفسى والتى هى فعل القارىء فهى مخلوقة (١) .

واذن فكلام الله ـ على رأى الأشاعرة ـ قديم غير حادث ولا مبتدع أما الحروف فهى مثل الأجسام والألوان والأصوات وسائر ما يتضمنه العالم

---

(١) نهاية الاقدام ص ٣٢٠ ـ ٢٣٥ .

من أشياء فهى مبتدعة مخترعة ، أى أنها قد أحدثت فى حدود الزمان ولا يعنى خلق اللفظ أنه من عند الرسول ، بل هو من عند الله ، ولكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحى فى الأزل السحيق حيث تلى على الملائكة والملأ الأعلى ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول .

٣ ــ التشبيه والتجسيم :

بينما رفض المعتزلة إمكان رؤية الله فى الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب السلف فى قولهم برؤية الله ، ولكنهم لايقبلون أن تكون هذه الرؤية بالصورة الانسانية كما رأى المشبهة ، ومن ثم فهم يقولون : يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يرانا سبحانه .

وقد خالف الأشاعرة كلا من السلف والمشبهة فى مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى وتأولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله اشارة إلى الله نفسه ويده اشارة إلى قدرته تعالى ، أما عينه فهى إشارة إلى رؤيته الأشياء واحاطته بها جميعا ، وكذلك تأولوا الاستواء على العرش لانه تعالى ليس بجسم ولا بعرض ، ولا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا على العرض إلا العرض ، وقالوا : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسى ولم يحتج إلى مكان ، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه .

وهم كذلك نفوا الجهة وتأولوا الآيات الواردة فيها حتى لاتلزم الله صفة المكانية التى ألحقها المجسمة بذاته تعالى ، فصور بعضهم الله بصور انسانية مادية ــ كما سبق أن ذكرنا .

٤ ــ خلق العالم :

كان على الاشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بقدم العالم احترازا من الوقوع فى الشرك باثبات قديمين : الله والعالم .

وقد رد الأشعرى على القائلين بقدم العالم وكذلك فعل الباقلانى فى مذهبه الذرى ، ثم جاء الغزالى فرد على القائلين بالقدم ردا حاسما فى « تهافت الفلاسفة » .

يقول الاشعرى : أن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ، ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لايمكن أن توجد الجواهر بدون الاعراض أو الأعراض بدون الجواهر ، وكانت الأعراض متغيرة والمتغير حادث ، لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضا حادثة ، وإذن فالأجسام وهى مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة مخلوقة ، ومن ثم فان العالم مخلوق محدث .

اما الباقلانى : فانه قد صاغ مذهب الأشاعرة فى صورة مذهب ذرى فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لاحصر لها (أجزاء لا تتجزأ) خلقت من العدم ، والعقل يحمل على هذه الجواهر كيفيات ليست فى طبائعها وانما هى من العقل فقط ، أى أن الصور من أثر العقل ، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فان هذه الجواهر لاتلبث أن تتلاشى ، أى تنعدم ، وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها ، فلا يبقى العرض زمانين ، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هى آنات منفصلة ، والله هو الذى يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذى يفعل فعلا مباشرا فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التى تطرأ عليها وليس ثمت علل ثانوية لانه لا توجد قوانين للطبيعة . فمثلا النار لاتحدث الاحراق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار ، ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب ، ففعل الاحراق أثر مباشر له تعالى وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهى . وعلى هذا فاننا نجد الأشاعرة وقد حطموا مبدأ الضرورة والمعقولية فى الطبيعة الذى قامت على أساسه حركة الاعتزال أى أنهم أنكروا مبدأ العلية .

وسنرى الغزالى فيما بعد يرد قانون العلية إلى مبدأ العادة والتكرار كما سيفعل دفيد هيوم فيما بعد ، والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية ويجعلون العالم مجلى لعملية خلق متجدد مستمر .

٥ — **الفعل الانسانى (نظرية الكسب) :**

ما حقيقة الفعل الانسانى ؟ ويتبع هذا ، البحث فيما إذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا فى أفعاله ؟ وإذا كان مسيرا فكيف نفسر التكليف الشرعى أى نحمله تبعة أعماله ونرتب له الجزاء عليها إما ثوابا أم عقابا ؟

وقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد ، وكذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى . وكذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لافعالهم ، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لايعلم حقيقة مايخلق من الحركات ، فالانسان لايعلم بدقائق حركة يده المتقنة ، ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلا محكما متقنا هو الله .

والحق فى نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده ، فلا يستقل أى من الطرفين بها وحده ، ولما كان الله لايحتاج إلى معين فى أفعاله الخاصة فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله فى أفعاله ، ومن ثم فان الفعل ينسب إلى فاعلين هما : الله والعبد (١) ولكى يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما فى « الفعل » قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو عتبارات عقلية : ـ

---

(١) نهاية الأقدام ص ٦٧ ـ ٧٨

١ ـ اتقان الفعل واحكامه ٠

٢ ـ القدرة على تنفيذه ، أى الاستطاعة ٠

٣ ـ الارادة التى تختار واحدا من الممكنات .

فالله تعالى له اتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين فى أثر واحد وهذا محال .

أما الإرادة التى يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض ـ أى التى تختار واحداً من عدة ممكنات ـ فهى للعبد .

وقد سمى الأشاعرة عمل الله ، أى اتقان الفعل والإستطاعة ـ خلقاً وإيجاداً وإختراعاً ، أما عمل العبد ، أى الإرادة فقد سموه « كسباً » مصداقاً لقوله تعالى . « كل امرىء بما كسب رهين » . فالله يخلق فى العبد الفعل والإستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً ، وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى ، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله ، من حيث أن له حرية الإختيار .

ولكن الأشاعرة ـ كما رأينا فى مذهبهم الذرى ـ يهدمون هذه الحرية بقولهم : أن الله تعالى يتدخل بإستمرار فى كل فعل من أفعال العباد وفى كل حركة من حركاتهم تدخلا مباشراً بحيث لا يمكن أن يوجد أى سند ميتافزيقى أو طبيعى للحرية الإنسانية ، وتبقى ـ على ما يلوح ـ شهادة الوجدان وهم لا يعولون عليها كثيراً فى تبرير حرية الإختيار .

وإذن فبينما يقول الجبرية بعدم قدرة العبد على إحداث الفعل والكسب ،

ويقول المعتزلة بقدرة العبد على الأحداث والكسب معاً ، نرى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الإحداث ويسلمون بقدرته على الكسب فقط .

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطاً بين الطرفين ولكن الواقع - كما ذكرنا - أن مذهب الأشاعرة فى الكسب يرتد فى النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة فى حدوث العالم والخلق المتجدد ، وموقفهم المفسر للفعل الإنسانى . فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين ، تسقط دعواهم عن حرية الفعل الإنسانى ويتعذر تبريره على أى وجه .

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات فى مذهب الأشاعرة من محاولتهم إتخاذ موقف توسط متعسف مصطنع بين طرفين يصعب التقاؤهما فى كثير من المسائل . ولا شك أن الرأى الذى ساقوه فى مشكلة الكلام الإلهى (القرآن) يعد مثالا آخر على مبلغ ما انساقوا اليه من مآزق نتيجة لمنهجهم فى اصطناع الحلول الوسطى .

٦ - مسائل اخرى :

وللأشاعرة آراء فى جملة مسائل : كرأيهم فى معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها . فهم يرون أن معرفة الله توجب بالوحى بينما يقول المعتزلة أنها توجب بالعقل قبل الشرع مع إتفاق الفريقين على وجوب بعث الرسل .

أما عن الشفاعة فهم يرون أن للرسول شفاعة مقبولة فى المؤمنين المستحقين للعقوبة ، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع الله إلا لمن ارتضى ، قالت المعتزلة : لا شفاعة للنبى بحال . وكذلك فيما يختص باستحقاق

المؤمن الفاسق للعقاب فإن الأشاعرة لايقطعون بعقابه بل يقولون إن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة فهو لا يخلد فى النار ، بينما تقول المعتزلة بخلوده فى النار .

وللأشاعرة رأى فى مسألة الخلافة (الإمامة) إذ أنهم لايكفرون أحداً من المتنازعين بل يقولون أنهم جميعاً على حق إذ أنهم لم يختلفوا فى الأصول بل جاء اختلافهم فى هذة المسألة فى الفروع ولكل مجتهد مصيب مثوبة . ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية : بأن الإمامة تصلح بالإجماع أو بالبيعة العامة .

وهكذا نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التى حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة ، وقد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهرة المسلمين ، ولهذا فقد إرتضى غالبيتهم تعاليم هذا المذهب ، وكتب له أن يظل سائداً بينهم فترة طويلة من الزمن محققاً إنتصاراً ساحقاً على سائر المذاهب الأخرى . فقد صمد الأشاعرة لثورة المعتزلة فى منتصف القرن الخامس الهجرى حتى قضى عليها وانهار مذهب الاعتزال نهائياً . كما صمدوا لثورة الحنابلة ضدهم وإنتهت بإنتصارهم عليهم وسحقهم — كما سبق أن ذكرنا .

الماتريدية :

لقد ذكرنا أن الأشعرى لم يكن وحده فى ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، بل لقد ظهر أيضاً « الماتريدى » فى نفس الفترة ، نسبة إلى (ماتريد) من أحياء سمرقند والمتوفى عام ٣٣٣ هـ ، وقد ارتبط مذهبه بمذهب الحنفية فى الفقه ، ويقال أن مذهب الحنفية الفقهى أثر على مذهب الماتريدى الكلامى بحيث صبحت الحنفية والماتريدية مترادفتين .

إنتشرت الماتريدية فى الأقاليم الشرقية للعراق ، وكان الماتريدى يدعو إلى نفس المبادىء التى يدعو إليها الأشعرى مع خلاف بسيط يرجع فى الغالب إلى نفس إستناد الأشاعرة إلى مذهب الشافعية بينما تميل الماتريدية إلى الحنفية وتأخذ برأى المعتزلة فى بعض المواقف حتى لقد قيل أن **الماتريدية معتزلة مستترة** .

ومن أوجه الخلاف بينهما : أنه بينما نجد الإيمان عند الأشعرى مرتبطاً بالمشيئة الإلهية إذ يقول المؤمن : إنى مؤمن إن شاء الله ، نجد الماتريدى لا يضيف إلى الإيمان مقولة المشيئة . وحسب رأى الماتريدية يستحيل على الله أن يعاقب مطيعيه ، بينما يجوز الأشاعرة ذلك . والعقل عند الماتريدى قادر على الاستدلال على وجوب معرفة الله حتى بدون الشرع — وهذا رأى المعتزلة أيضاً — أما الأشاعرة فهم يرون أن الوحى وحده هو الذى يطلعنا على هذا الوجوب . وفيما يختص بالفعل الإنسانى يرى الماتريدى أن للعباد قدراً من الإختيار فى الفعل ، فالإنسان قادر على تكييف أفعاله ، وتكون إثابته ومعاقبته بقدر ماوقع منه بإختيار . وهم يفرقون بين خلق الله للفعل وخلق الإنسان له ، إذ أن صفة الخلق تنسب إلى الله منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان فى نطاق الزمان الحادث ، وعلى هذا فالقدرة التى للإنسان على خلق أفعاله تختلف فى نوعها عن القدرة التى تنطوى عليها صفة الخلق الإلهية . وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنسانى ، وكذلك نجد رداً على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الإستطاعة إلى الإنسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب . وكأن الماتريدى يفرق بين نوعين من الإستطاعة : إستطاعة إلهية ، أى قدرة الله على الفعل ، وإستطاعة إنسانية ، أى قدرة الإنسان على الفعل .

ويرى الماتريدى أن أفعال الخير تقع برضى الله ، أما أفعال الشر فإنها لا تقع برضى الله . أما الأشاعرة فهم يرون أن الخير والشر كله من الله . ولا

تحمل الحوادث ، الخير أو الشر فى ذاتها ، أى فى طبيعتها ، وإنما يصفها الشرع بذلك ، بينما يقول المعتزلة أن الخير والشر يكمنان فى طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان ويحكم العقل بها .

وهكذا نرى كيف أن الماتريدية لا تسلك نفس طريق الأشاعرة فى التوسط بين السلف والمعتزلة فى كثير من المسائل ، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة مع ميل مستتر إلى مذهب الاعتزال . ولم يقدر للماتريدية أن تستمر طويلا فى محيط إسلامى كانت للأشاعرة فيه سيطرة تامة .

المرحلة الثالثة

نشهد فى هذه المرحلة إندحار حركة الإعتزال وسيطرة علم الكلام السنى على يد الأشاعرة والماتريدية . وكما إشتط المعتزلة فى تكفير مخالفيهم ، كذلك فعل الأشاعرة إذ أدخلوا الفرق المعارضة لأهل السنة فى عداد المارقين أو الزنادقة . وألفوا الكتب الكثيرة فى الرد على مخالفيهم دفاعاً عن العقيدة ، مستخدمين مناهج وأساليب علم الكلام ، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية فى علم الكلام وجعلوها تابعة للمسائل الإيمانية وأوجبوا الإعتقاد بها . ولكنهم تسلموا أصل العقائد كما قررها أهل السلف ولم يحاولوا تأويلها أو إخضاعها للعقل كما فعلت المعتزلة . ويتضح هذا الموقف الأشعرى من العقائد فى تعريف ابن خلدون لعلم الكلام (وقد كان ابن خلدون أشعرى المذهب) .

يقول : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » .

وقد إختط الاشاعرة فى جميع مسائلهم كما رأينا نظرة وسطى بين الاعتزال وأهل السلف فسموا « **باصحاب الطريقه الوسطى** » . فقد أفرط المعتزلة فى استخدام العقل حتى صادموا به قواطع الشرع وأخضعوا النقل للعقل واحترزوا من التشبيه فوقعوا فى التعطيل ، أما الحشوية والظاهرية الذين يرون الجمود على التقاليد وإتباع الظاهر والقول بالتشبيه مخافة الوقوع فى التعطيل ففى موقفهم تفريط ظاهر .

وقد جاء الأشاعرة فتوسطوا بين الفريقين وجعلوا النقل أساس منطلقهم وأصبح العقل عندهم خادماً للنقل . يقول الغزالى . فالذى يقنع بتقليـــد

الاثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ، لأن برهان العقل هـــو الذى يعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضىء بنور الشرع لا يهتدى الى الصواب ، ومثل العقل ، البصر السليم عن الآفات والاذاء ، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن كالمعترض لنور الشمس مغمضا للاجفان » (١) .

هذا وقـد تم بناء المذهب الاشعرى على يـد الباقلانى (٤٠٣ هـ) والجوينى (٤٧٨ هـ) ، وجاء الغزالى (٥٠٥ هـ) ليكون أقوى معبر عن هذا المذهب الذى ظل سائدا فى العالم الاسلامى زمنا طويلا . كما سـنرى فى الدور الثالث من أدوار تطور علم الكلام .

وقد أسهم فى الحركة الاشعرية عدد كبير من أتقياء المسلمين وأكـثرهم ورعا ، ومن بين من ظهر منهم خلال القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجـرة :

القاضى الباقلانى ٤٠٣ هـ — ابن فورك ٤٠٦ هـ — أبو اسحق الاسفرائينى ٤١٨ هـ — عبد القاهر البغدادى ٤٢٩ هـ — أبو الطيب الطبرى ٤٥٠ هـ — أبو المعالى الجوينى أمام الحرمين ٤١٨ هـ — أبو حامد الغزالى ٥٠٥ هـ . ابن تومرت المغربى تلميذ الغزالى ٥٢٤ هـ — والشهرستانى ٥٤٨ هـ .

هذا ومما ساعد على انتشار المذهب الاشعرى ، تأسيس المدارس النظامية فى بغداد ونيسابور ، وكانت تبشر بهذا المذهب بعد ان اعترف به رسميا فى منتصف القرن الخامس للهجرة . وقد كان انهيار مكانة المعتزلة خصومهم — هؤلاء

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢ .

الذين كانوا مثار كراهية أهل السنة والفلاسفة على السواء — واختفاؤهم من مسرح الاحداث ، من أهم العوامل التى ساعدت على تصعيد الحركة الاشعرية ورسوخ أقدامها ، وجاء قمع ثورة الحنابلة ضدهم بقوة الدولة توطيدا لمكانتهم وتثبيتا لآرائهم ، ولا سيما الجانب الذى يتفق مع آراء السلف من مذهبهم .

الدور الثالث

وهذا هو الدور المتأخر من أدوار علم الكلام ويؤرخ له فى القرن السادس للهجرة ، وقد امتزج علم الكلام فى هذه الفترة امتزاجا تاما بالمنطق والفلسفة ، وأظهر من استعمل هذه الطريقة أبو حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ ه ، ونجد صورة لهذا الاسلوب الكلامى فى كتاب تهافت الفلاسفة ، وسار على منواله الفخر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ ه ، وجاء فريق بعد هؤلاء خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطا ذريعا بحيث يتعذر التمييز فى كتاباتهم بين ما هو كلامى وما هو فلسفى ، وكتاب « المواقف » لعضد الدين الايجى يعطينا صورة واضحة عن أساليب كتب علم الكلام ومباحثها فى هذا الدور المتأخر .

على أن كتب علم الكلام المتأخر كانت ذات أثر كبير فى حركة نقل التراث الاسلامى الى الغرب اللاتينى فى القرون الوسطى ، ونخص بالذكر كتابات الغزالى ولا سيما « تهافت الفلاسفة » وكذلك فان بعض آراء الاشاعرة قد تسللت الى الغرب عن طريق هذه الكتب المتأخرة ، فما لا شك فيه أن موقفا كموقف ما لبرانش عن العلل المناسبة انما ينم عن أصل أشعرى واضح المعالم ، كذلك يذكرنا موقف دفيد هيوم فى ارجاعه لقانون العلية الى مبدأى العادة والتكرار بموقف الاشاعرة بهذا الصدد .

تعقيب :

بين السلف والاشعرية (١)

---

(١) فيما يختص بالمراجع العامة فى هذا التعقيب أنظر ما يلى :

G. MAQDISI, Asha'ri and the Asha'rites in Islamic Religious History : Studia Islamic, Vols. XVII – (pp. 37 – 80) et XVIII (pp. 19 – 40) – Maisonneuve, Larose, Paris MCMLXII – XIII.

Richard Mc Carthy, The Theology of Asha'ri Byrouth. Imprimerie Catholique 1958.

الأشعـــرى : الإبانة عن أصول الديانة
طبعة حيدر أباد ١٩٠٣
استحسان الخوض فى علم الكلام
طبعة حيدر أباد ١٩٢٥
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين
طبعة Ritter ـ استانبول ١٩٢٩ / ١٩٣٠

ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى
طبعة دمشق / مطبعة توفيق ١٩٢٨

السبكى : طبقات الشافعية الكبرى
طبعة القاهرة (المطبعة الحسينية) ١٩٠٦ فى ستة أجزاء

ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب
طبعة القاهرة ١٩٣١ / ١٩٣٢ فى ثمانية أجزاء

حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون
طبعة فلوجل ـ استانبول ١٩٤١ / ١٩٤٣ ←

لقد اتضح لدينا من بعض الإشارات المقتضبة أن ثمت مواقف التقاء ومعارضة بين السلف والاشعرية ، وأن الاشاعرة يربطون مذهبهم بمذهب السلف ويرون أن ابن كلاب يمثل المرحلة الأولى للأشعرية قبل أن يتحدد موقفها ، وأن ابن كلاب يمثل الدور الكلامى فى محيط السلف ذلك الدور الذى بدأ منذ عهد الرسول والصحابة على ما يقول به دعاة المذهب الأشعرى المتأخرين . ويتعين علينا أن نعالج هذه القضية . وأن نستعرض تطورات المذهب الأشعرى فى مواجهته لمذاهب السلف الفقهية حتى يمكن إلقاء الضوء على هذه المشكلة التى ظلت ردحا طويلا من الزمن مثار نزاع بين الفرقاء المعنيين .

لاشك أن مصادر معرفتنا بالحركة الاشعرية كثيرة ومتنوعة ، فبالاضافة إلى كتابات الاشاعرة المتعددة فى موضوعات علم الكلام نجد مرجعين أشعريين هامين يتصديان لرصد تطورات الحركة والدفاع عنها فى حماس ظاهر : أما المرجع الاول فهو كتاب التبيين لابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ هـ والثانى طبقات الشافعية للسبكى المتوفى عام ٧٧١ هـ .

ويتضح من كتابات ابن عساكر والسبكى أن الاشعرية مرت بمراحل ثلاث :

المرحلة الاولى : وهى مرحلة النزاع بين السلفية (ومنهم الاشاعرة) ودعاة النظر العقلى من المعتزلة .

المرحلة الثانية : وهى تسجل تحول الاشعرى عن الاعتزال ، وفى هذه

ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان
طبعة القاهرة ١٩٤٨ (نشرة محمد محى الدين عبد الحميد فى ستة أجزاء)

المقريزى : الخطط
طبعة القاهرة

المرحلة نجد شيخ الاشعرية يحاول جاهدا التودد إلى السلفية وإلى دعاة الموقف السنى بصفة عامة ولكنه يواجه بعداء شديد من الحنابلة المتزمتين مع أنه حاول مماشاتهم فى كتاب الإبانة . وبعد وفاة الاشعرى تعرض أتباعه لموجة عنيفة من الاضطهاد .

أما **المرحلة الثالثة** : فهى تمثل دور القوة للاشعرية وذلك بفضل شخصية أشعرية كبيرة هى شخصية أبى حامد الغزالى الذى احتضنه نظام الملك الشافعى المذهب، وكانت المعتزلة فى هذه الفترة فى دور الاحتضار ، ورغم هذا فقد حافظ الاشعرية على موقفهم الوسط بين المعتزلة والحنابلة ، مستندين فى ذلك إلى أن كتاب الإبانة والجزء الاول من المقالات يعبران عن موقف سنى ظاهر بدفاعه عن الكسب والتنزيه وأنه بهذا يتفق مع موقف السلف الذى تدعمه الحنابلة ، أما كتاب « استحسان الخوض فى علم الكلام » فقد أظهر جانب الاعتزال الكلامى وقبل أسلوب التأويل كما فعلت المعتزلة (١) .

وهكذا نرى تأرجح الاشعرية بين الموقفين السنى والعقلى وكيف أنها انتهت إلى موقف سنى يحتفظ بالمنهج العقلى .

على أن التضارب الواضح بين موقف الاشعرى فى الإبانة وفى قسم من

---

(١) وقد شك شاخت فى نسبة كتاب استحسان الخوض فى علم الكلام إلى الأشعرى استنادا إلى ما رآه من اتفاق موقفه فى الإبانة مع مذهب الأشاعرة (راجع : العقيدة والشريعة فى الإسلام — الترجمة الفرنسية ص ١٠١ — باريس ١٩٢٠) .

وكذلك فان شاخت يرى أنه حتى ولو ثبتت صحة نسبة الكتاب إلى الأشاعرة ، فان منهجه العقلى كان قد سبقهم إليه معتزلة السنة .

Schacht New Sources . . . Studia Islamica Vol I, 23.

المقالات ، وموقفه فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، قد دفع بكل من الشهرستانى (١) وابن عساكر والسبكى (٢) إلى القول بأن للاشعرى طريقين .

والحقيقة أن الاشعرى قد استخدم هذين الطريقين معا فى إطار الموقف الوسط الذى التزم به منذ انشقاقه عن المعتزلة :

والطريق الاول : هو طريق السلف الصالح الذى يرفض منهج التأويل ويحترز من الوقوع فى حظيرة التشبيه ، ويسمى الاشاعرة هذا الطريق **بطريق السلامة** .

أما الطريق الثانى : فهو الطريق الذى سلكته المعتزلة باستخدامها للتأويل ، وقد عمد الاشاعرة إلى هذا الاسلوب مخافة الوقوع فى التشبيه ، وكذلك لمواجهة خصومهم المعتزلة المعطلين للصفات الإلهية ، فتصدوا للرد عليهم ولإثبات الصفات الإلهية وذلك فى نطاق حركة الكلام السنى دون غلو أو شطط فى استخدام المنهج العقلى كما فعلت المعتزلة ، ومع مراعاة ما ينبغى أن يكون عليه المؤمن من تنزيه حق للذات الإلهية وذلك باستعمال أسلوب كريم وغير منفر فى تناول كل ما يتعلق بالامور الإلهية ، وكانت المعتزلة تقول : يجب على الله أن يفعل كذا وألا يفعل كذا وأنه يقدر على هذا ولا يقدر على ذاك . . الخ مما أظهر رجال الاعتزال فى صورة بغيضة عند الكثرة الغالبة من أهل السنة والجماعة .

وهذا الطريق الثانى يسميه الاشاعرة **بطريق الحكمة** .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل على هامش الفصل ج ١ ص ١٣٢ .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣ حيث يقول : « ومذهب الخطيب (البغدادى) فى الصفات أنها تمر كما جاءت — وهذا مذهب الاشعرى . . . وللأشعرى قول آخر بالتأويل » .

ولعلنا نتساءل عن السبب الذى من أجله لجأ الاشاعرة إلى سلوك هذين الطريقين معا ؟ الواقع أنه منذ قيام حركة الاشاعرة ، لم يكف دعاتها عن تلمس طريقهم إلى مدارس أهل السنة أى مدارس الفقه الأربعة المعروفة ، وذلك حتى يكون لمذهبهم سند من الشرعية التى لا ريب فيها عند جمهور المسلمين ، وقد ركزوا مساعيهم على الانتماء إلى المدرسة الشافعية ولم يكن هذا مسلكا خاصا بالأشاعرة وحدهم . إذ أننا نجد المعتزلة يحاولون التسلل إلى المدرسة الحنفية بعد أن دالت دولة المالكية والظاهرية فى بغداد .

ولكن الحنابلة تصدوا لكل من المعتزلة والأشاعرة سواء فى بغداد أو فى دمشق ، وسنرى أيضا كيف أن الشافعية أنفسهم قد أحسوا بحركة التسلل الأشعرى إلى صفوفهم فانبرى الكثيرون من كبار الشافعية إلى الوقوف فى وجه هذه المحاولة .

وكانت حجة الأشاعرة فى المطالبة بانضوائهم بين صفوف الشافعية ، أنهم يتابعون موقف السلف فى اثبات الصفات الإلهية وأن موقفهم وسط بين المعتزلة وبين القائلين بالتفويض والامرار والارجاء ، وهم إنما يستخدمون الأسلوب الكلامى للدفاع عن هذا الموقف السنى ، هذا بالاضافة إلى أنهم يزعمون أن السلف الصالح قد استخدم الكلام فى هذه الحدود التى التزموها . وكان كل من ابن عساكر والسبكى يحاولان جاهدين الاستناد إلى هذه الحجج لربط الأشعرية بالشافعية ومع هذا فقد فشل الأول فى محاولته ، إذ رفض الشافعية دعواه فى إثبات أن علم الكلام بدأ عند السلف الأولين ، وأن الاشعرية هى مجرد إمتداد لمذهب هؤلاء السلف .

وجاء السبكى بعد ابن عساكر بقرنين وسار فى نفس الطريق محاولا اقناع

الشافعية بقبول الأشعرية بين صفوفهم ، رغم أنه يعلم أن الشافعى قد نصح بتجنب الخوض فى علم الكلام كما يتجنب المرء مرض الطاعون ، وهو يفسر قول الشافعى هذا بقوله — بعد أن أفاض فى شرحه بصورة يستفاد منها أن الشافعى لم يرفض علم الكلام رفضا تاما — : « فالكلام فى الكلام عند الاحتياج واجب والسكوت عنه عند عدم الاحتياج سنة »(١) . أى أن السبكى يقبل ما يقول به الشافعى من ذم الخوض فى الكلام ولكنه مع هذا يرى أن الشافعى لا يقدح فى أن الكلام واجب عند الاقتضاء أى فى الدفاع عن العقيدة فى مواجهة أهل الزيغ والضلال ، بل أن الشافعى نفسه كان من أكبر المتضلعين فى علم الكلام على حد قول السبكى(٢) الذى يرى أن المتكلم هو المدافع عن عقيدة أهل السنة ، ولا تفعل الأشعرية شيئا غير هذا ، فليس لهم مذهب خاص فى الفكر بل أنهم تناولوا العقيدة الاسلامية على المستوى السنى ودافعوا عنها بالبراهين العقلية ، ويعتبر الكلام مكملا للفقه ، إذ الفقه بدون كلام ، لا يكفى للدفاع عن العقيدة وشرحها ، وقد كان كبار رجال الأشاعرة بالفعل حجة فى الحديث والفقه وعلم الكلام (٣) .

وقد رد السبكى على قول ابن سريج الفقيه الشافعى الذى ذم الاشتغال بالفقه والكلام معا(٤) فقال : أنه لا يقصد بقوله ذم الخوض فى علم الكلام ، وإنما أراد أن يوضح أن الاشتغال بالعلمين معا يفوت على المشتغل بهـــا

---

(١) طبقات السبكى ج ٢ ص ٢١ .
(٢) م. س ج ١ ص ٢٤١ .
(٣) م. س ج ١ ص ٦٦ .
(٤) يقول ابن سريج : « ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح . . يفوته الفقه ولا يصل إلى معرفة الكلام » .

الاجادة فيهما على السواء ، ولكن هذا الرد وإن كان فيه دفاع عن علم الكلام إلا أنه لا يدفع عن الأشاعرة تهمة الاشتغال بهما معا كما يفعلون ، بربطهم بين الفقه والكلام ومن ثم فهم لا شك مفرطين فى العلمين على السواء حسب قول ابن سريج .

ويتابع السبكى التدليل على دعواه فى نسبة الأشعرية إلى الشافعية فيقول : أن أبا بكر بن فورك المتوفى عام ٤٠٦ ه وأبا اسحق الاسفرائينى المتوفى عام ٤٣٨ ه — وقد كانا من الأشعرية الشوافع — أوردا أن الأشعرى نفسه كان شافعيا وأنه درس الفقه الشافعى على أبى اسحق المروزى الشافعى ، وعلى هذا فقد ارتبط مصير الأشعرية بالشافعية ، بل لقد نشأت الأشعرية فى أحضان الشافعية فى رأى السبكى .

وقد أكمل السبكى جهوده فى اثبات هذه القضية بتوجيه النقد الشديد إلى الشافعية الذين رفضوا دخول الأشاعرة إلى حظيرتهم ، فقد عاب على أبى اسحق الشيرازى الذى أنكر شافعية الأشاعرة ولم يورد أشعريا واحداً فى كتابه طبقات الفقهاء وهو القائل : « بأن هذه هى كتبى فى أصول الفقه أقول فيه خلافا للأشعرية » .

وكذلك هاجم ابن الصلاح (٥٧٧ — ٦٤٣ ه) وأبا زكريا النووى (٦٣١ — ٦٧٦ ه) وجمال الدين المزى (٦٥٤ — ٧٤٢ ه)[1] والعبادى (٤٥٨ ه) — لأن الثلاثة الأوائل لم يذكروا فى طبقاتهم لفقهاء الشافعية : الأشاعرة ومتكلمى الشوافع ، أما الرابع فلأنه يرفض انتساب ابن كلاب المتكلم إلى الشافعية .

---

(١) كان المزى من أصحاب ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ ه ، ومن تلامذته السبكى وابن كثير .

وأخيراً فاننا نرى أن كلا من ابن عساكر والسبكى قد أهمل الناحية الايجابية فى علم الكلام مما تعج به كتابات الأشاعرة : كالكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض والزمان والجواهر الفردة والطفرة . . الخ ، وذلك أسلوب بارع فى عرض الموقف الأشعرى ، يبعده عن مظنة الانحراف والابتداع ، وقد كان السبكى يرى أن السلف كانوا دائماً ضد كلام المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات، ولكنهم لم يكونوا ضد كلام أهل السنة وأن « الكلام » ولو أنه منزلق خطر إلا أنه ضرورى فى بعض المواقف للدفاع عن العقيدة .

ولهذا فهو يصم موقف الغزالى الذى هاجم علم الكلام فى « الجام العوام ... » بالضعف وعدم التمكن فى هذا العلم .

والخلاصة :

أن دعاة الأشعرية ـــ تلهفا منهم على الارتباط بالسلف وأهل السنة على وجه العموم ـــ قد انتهوا إلى أن للأشعرية وجهين : وجـــه سلفى شافعى ووجه كلامى . وهم يبررون هذا الازدواج فى موقفهم بأنه نوع من الاجتهاد ، ولـكن الشافعية يرفضون استخدام الاجتهاد فى غير مباحث الفقـــه أى فى العقائد (١) .

وكذلك فقد فشلت الأشعرية فى إثبات خوض السلف المبكر فى الكلام ، وفى القـــول بأن الشافعى له أقوال مؤيدة لعلم الكلام إلى جوار أقواله فى ذمه .

وعلى هذا فقد ظهر عجز الأشعرية عن إثبات إنتسابها إلى السلف وفشلها فى إضفاء صفة الشرعية على موقفها ، كما أقيمت العقبات ضـــد تسللها إلى

---

(١) طبقات السبكى ج ٣ ص ٢٦٤ .

مدارس الفقه السنى ، بحيث أننا نرى غالبية الشافعيـــة المتأخرين يدمغون الأشاعره بالتطفل عليهم ، الأمر الذى جعلهم يواجهون عداوة مريرة منهم ومن الحنابلة على السواء كما حدث للمعتزلة من قبل ، ولم تكن هـذه العداوة ضد موقف الأشعرى فى « الابانة » بقدر ما كانت موجهة إلى موقفه فى التأويل وإلى منهجه العقلى . وإزاء هذه المقاومة العنيفة اندفع الأشاعرة فيما بعد إلى ايثار طريق النظر العقلى مما أقام بينهم وبين السلف حاجزاً لم يتمكنوا من تخطيه ، وعلى هذا فانه تسقط الدعوى العريضة التى يطلقها بعض مؤرخى علم الكلام المحدثين والتى مؤداها أن المذهب الأشعـــرى ، هو المذهب السنى السائد فى العالم الإسلامى ، وأن من أراد عقيدة السلف الصحيحة فلتكن الأشعرية قبلته . والحق أن البون شاسع بين موقف السلف ومذهب الأشاعرة من حيث أنه لم يثبت أن السلف قد استخدموا الكلام فى شرح العقيدة ، أو مالوا إلى التأويل فى تفسيرها .

يبقى أن نقول : أنه قد يصدق هذا الادعاء العريض إذا لم يكن للأشعرى غير كتاب الابانة وقسم من المقالات . أما وقد تمسكت الأشعرية بنسبة كتبه الأخرى إليه فلا يبقى إلا أن نتمسك بشجب كل محاولة لربط الموقف السلفى بالموقف الأشعرى .

القسم الثانى

الفلسفة الإسلامية

الفصل الحادي عشر

الـكندى

فيلسوف العرب

١٨٥ / ٢٥٦ هـ - ٨٠١ / ٨٧٠ م

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى (١) فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، وكان أجداده ملوكا على كندة ، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الأولى فقد ولد حوالى سنة ١٨٥ هـ وكان أبوه اسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة فى زمن المهدى والرشيد ، ويشير القفطى إلى أن الكندى عاش فى البصرة فى مطالع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها ، وذلك فى فترة الإنارة العربية (٢) على عهد المأمون والمعتصم ، وفى جو مشحون بالتوتر العقائدى بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الإعتزال وذيوع التشيع ، وكان القرن الثالث الهجرى يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندى على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها .

وعرف عنه أيضاً مساهمته فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية فكان يهذب مايترجمه غيره وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس وكان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه ، وإتصل الـكندى بقصر الخلافة

---

(١) راجع ابن النديم : الفهرست ـ ص ٢٥٥ . ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء . القفطى : أخبار الحكماء ص ٢٤١ ـ ٢٤٧ . صاعد : طبقات الأمم ص ٥٩ .

(٢) راجع أحمد أمين ضحى الاسلام جـ ١ ص ١٤ / ١٩٣٤ . دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢١ / ١٩٣٨ .

فعمل طبيباً ومنجماً غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهملة مذهب الإعتزال الذى كان عليه المأمون .

آثار الكندى الفلسفية :

اختلف المؤرخون فى تعداد كتب الكندى فقال القفطى أنها مئتان وثمان وثلاثين رسالة ، ولكن صاعد يذكر أن للكندى خمسين رسالة فقط . والواقع أن رسائل الكندى الفلسفية قد فقد معظمها . ولم تكن هذه الرسائل سوى صفحات موجزة متنوعة الموضوعات والمسائل فبعضها فى الفلسفة والمنطق و البعض الآخر فى الموسيقى والحساب والعلم الطبيعى وغير ذلك .

على أن الكندى قد اهتم اهتماما شديداً بتعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية وله رسالة فى (حدوث الأشياء ورسومها) حدد فيها معانى المصطلحات الفلسفية فأشار إلى معنى العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والإبداع والهيولى والصورة ، ويبدو أن معظم هذه التعريفات مستمد من الفلسفة الأرسطية ، وقد اهتم الكندى بتحديد الألفاظ الفلسفية لأنه كما يقول يهتم بإيضاح طرق المعرفة التى توصل إلى الحقيقة .

وإذا كانت معظم رسائل الكندى قد فقدت فإنه قد بقيت لدينا مجموعة من رسائله نشر منها « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله » ومجموعة نشرت فى جزئين يتضمن الجزء الأول منها نشرة أخرى لهذا الكتاب المهدى إلى المعتصم وهو فى الفلسفة الأولى ثم الرسائل التالية :

١ — رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

٢ — رسالة فى الفاعل الحق الأول التام .

٣ - رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم .

٤ — رسالة فى ماهية مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ،

٥ — رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٦ — رسالة فى علة الكون والفساد .

٧ — رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .

٨ — رسالة فى أنه توجد جواهر لا أجسام .

٩ — رسالة فى القول فى النفس .

١٠ — كلام فى النفس .

١١ — رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .

١٢ — رسالة فى كمية كتب أرسطو .

أما الجزء الثانى من مجموعة رسائل الكندى الفلسفية فإنه يتضمن الرسائل التالية :

١ — رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة .

٢ — رسالة الكندى فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

٣ — رسالة الكندى فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

٤ — رسالة الكندى فى السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الإسطقسات .

٥ — رسالة الكندى فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره .

٦ — رسالة الكندى فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر .

٧ — رسالة الكندى فى علة كون الضباب .

٨ — رسالة الكندى فى علة الثلج والبرد والصواعق والرعد والزمهرير .

٩ — رسالة الكندى فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ماقرب من الأرض .

١٠ — رسالة الكندى فى علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو فى جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

١١ — رسالة الكندى فى العلة الفاعلة للمد والجزر .

حقيقة الفلسفة عند الكندى :

تضمنت رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى بعض الاتجاهات التى فهمها الكندى من خلال دراسته لتراث الأقدمين وقد اتضح منها أن الكندى يرى أولا أنه لابد لدارس الفلسفة من تحديد معانى الألفاظ ثم دراسة الرياضيات إذ أنهـــا مقدمة ضرورية للتفلسف وكـذلك لابد فى نظره من معرفة كـتب أرسطو حتى تتضح أصول المسائل ، وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفـة يقعون فى تنـاقض فاضح لأنهم فى نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم فى إنكار الفلسفة وهم فى هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة فكأنهم يستندون فى دعواهم على الموضوع الذى ينكرونه ومن ثم فإنهم يقعون فى التناقض .

ويبدو أن الكندى قد اتبع طريقة التخير والتلفيق التى إبتدعتها الأفلاطونية المحدثة فهو أولا مسلم معتزلى يجعل حقائق الوحى والإيمان فى ذات الله وصفاته وأفعاله فى المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضاً يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل فى تفسير الآيات القرآنية ، وبالاضافة إلى هذا فإنه يستند إلى أقوال أرسطو فى العلم الطبيعى وإن خالفه فى قوله بقدم العالم أما فى الأخلاق فإنه

يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون ، وفى دراسة النفس يستخدم كثيراً من آراء أفلاطون .

والكندى كغيره من فلاسفة الاسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحى وكان ماجاء به الوحى موافقاً للعقل فإن الحقائق التى تأتى بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين .

يقول الكندى فى رسالته إلى المعتصم « فى علم الأشياء بحقائقها » (أى فى الفلسفة) : علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها » (١) ومعنى هذا أن الكندى يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين .

أما تقسيمه للفلسفة فهو مستمد من تقسيم أرسطو لها فهو يقسمها إلى قسم نظرى وقسم عملى ، أما القسم النظرى الذى يكون غرض الفيلسوف فيه نظرياً أى إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوحدانية ، وأما القسم العملى الذى يكون غرض الفيلسوف منه هو العمل به فهو علم الفضيلة ، ولكن الطريق الذى رسمه الكندى أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق الأفلاطونى فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهى بالجدل الذى هو أسلوب معرفة الفلسفة ، وقد ذكرنا أنه لابد

(١) رسائل الكندى الفلسفية — الجزء الأول — ص ١٠٤ .

من الرياضيات كمقدمة للفلسفة ، ونجد الكندى يطبق هذا الرأى الأفلاطونى فى كلامه عن منهج الفيلسوف فى تعرضه للحقيقة ، وله رسالة فى ذلك هى رسالة فى (أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) .

كان الكندى إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الاسكندر الأفروديسى وفورفوريوس ولهذا فإن هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندى لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفى بل ظهرت فى صورة مجموعة من الآراء المفككة التى اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء . وعذر الكندى فى ذلك أنه الرائد الأول فى ميدان الفلسفة الاسلامية وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشىء لكى تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة . والكندى أيضاً يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه كان معتزلياً يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية معروفة فيما يختص بصفات الله وأفعاله .

وكذلك يجب أن نضع فى حسابنا موقف أهل السنة من الكندى حينما اجترأ على ما تواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأقدمين بحجة أنها تورث الكفر، وقد ثار بالفعل علماء أهل السنة فى وجه الكندى وقاومه نفر منهم نذكر من بينهم أبا معشر جعفر بن محمد البلخى الذى تهجم على الكندى وشنع عليه وأثار عليه الجمهور « فدس عليه الكندى من حسن لديه النظر فى بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وإنقطع بذلك شره عنه » ويذهب الكندى إلى حد تكفير من يحارب الفلسفة فيقول : « ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً »(١) .

---

(١) « م . س . » ص ١٠٤ .

فلسفة الكندى :

تناول الكندى فى فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاث : الله ، والعالم ، والنفس.

أولا — العلم الألهى أو الفلسفة الألهية :

تعد دراسته الفلسفية لمشكلات الإلوهيـة إستمراراً لموقفه الكلامى الإعتزالى ونجد صورة لهذا الموقف فى رسالتيه المعنونتين : « فى الفلسـفة الأولى » و « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » وفى هاتين الرسالتين يبحث الكندى فى طبيعة الله ووجوده وصفاته .

فالله من حيث طبيعتـه هو الانية الحقة (التى لم تكن ليس ولا تكـون أبداً لم يزل ولا يزال أيس أبداً) (١) فالله هو الوجـود التام الذى لم يسبقـه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجـود إلا به وهو كذلك من حيث الصفـات واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذا هو واحد بالعدد واحد بالذات ، وواحد فى فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر فى ذاته نتيجة لفعله . وهو لاتجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة أو كميـة أو كيفية أو اضافة وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصـة أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركا ومن ثم فهو وحدة محضة . وكذلك هو ازلى أى أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك ما لا يستمد وجـــوده من غيره فلا أنه ليس هناك ماهو أقدم منه ، وكذلك ما لا يستمد وجوده من علة له ولا موضوع له ولا محـول ولا فاعل ولا سبب وهو كذلك لا يخضع للفساد ولا يتحرك ، ومن ثم فانه ليس له زمان لأن الزمان عدد الحركة . ولهذا الموجود الأزلى فعل خاص به أى الابداع ويعرفه

(١) الأيس : هو الموجود والليس هو اللاموجود ، فنقول تأييس الأيسات عن الليس أى وجود الموجودات عن اللاوجود ، وهذا هو تعريف الفعل الابداعى الحقيقى أى — إيجاد الموجودات من العدم أى من لا شىء .

بأنه تأييس الايسات عن ليس ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهـو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤيس الكل عن ليس.

وللكندى براهين وأدلة على اثبات وجـود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغـــيره من فلاسفة اليونان ، **وبرهانه الاول** يستند إلى صفة الحدوث ، فالشيء فى نظره لايمكن أن يكون علة لذاته أى لا يمكن أن يكون موجدا لذاته اذ العالم حادث وله بداية فى الزمان لأنه متناهى ومن ثم فلا بد له من محدث ومحدثه هو الله ، والدليـل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث .

أما **الدليل الثانى** على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات ، فيرى أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحـــدة ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق المحسـوس ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة ، وهذه العلة هى أمر آخر غير الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلول بالذات (١).

أما **البرهان الثالث** على وجود الله فهو قائم على التدبير ، وهو برهان الغائية فى الكون الذى أشار اليه أرسطو ومضمونه أن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

ثانيا ـ الفلسفة الطبيعية :

عرض الكندى لموقفه الطبيعى فى عدة رســـائل نستشف منها أنه يتبع

(١) راجع رسائل الكندى الفلسفية ـ الجزء الاول « رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » .

طريقة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى ان الموجود علة قصوى هى الله فقد خلق العالم ونظمه ودبره وسير بعضه علة للبعض الآخر ، وفعل الخالق هو عملية ابداع أى إيجاد من العدم . ويفسر الكندى فعل الإبداع على أنه احداث فى الزمان أى أن العالم مخلوق محدث ، وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم . والواقع أن مشكلة قدم العالم هذه قد أثارت حولها مناقشات مستفيضة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الموقف الارسطى القائل بقدم العالم يعنى إنكار صفة الخلق بالنسبة لله وهذا موقف تأباه سائر الأديان ذلك لأنها تعتبر فعل الخلق قوام الجوهر الإلهى ، ولهذا فان فلاسفة الإسلام والمسيحية قد انحازوا إلى جانب أفلاطون حينما جعل العالم محدثاً وترك ترتيبه للصانع ، ونجد ذلك مفصلا فى محاورة تيماوس لأفلاطون (١) . وللغزالى موقف معروف فى كتاب التهافت يتهجم فيه على فلسفة أرسطو والطبيعيين الذين يقولون بقدم العالم .

والكندى يتابع الموقف الارسطى فى التفسير الطبيعى فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول ان الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد وأنه لكى يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولا العلل الأرسطية الاربع وهى علل كون كل كائن وفساد كل فاسد وهذه العلل كما أوضحها فى رسالة حدود الأشياء ورسومها هى : العلة المادية وهى ما منه كان الشىء أى عنصره ، ثم العلة الصورية وهى صورة الشىء التى بها هو ما هو ، ثم العلة الفاعلية وهى مبتدأ حركة الشىء التى هى علته ، وأخيراً العلة الغائية وهى ما من أجله فعل الفاعل مفعوله (٢) .

وينتهى الكندى من بحثه عن العلل الأربع الارسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعلة هى العلة الأولى أى الله ، علة العلل . وأما العلل القريبة من

(١) راجع المؤلف تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول . « تكوين العالم الطبيعى عند افلاطون » .

(٢) راجع رسائل الكندى الفلسفية - الجزء الاول - ص١٦٩ .

هذه العلة القصوى فهم الأشخاص السماوية أى الكواكب التى تعمل بواسطة العناصر الأربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد . ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا فى ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فانهما محصوران تحت فلك القمر ، وما فوق فلك القمر أى ما بينه وبين نهاية جسم الفلك وهو الجرم الأقصى فلا يعرض فيه الكون والفساد ، ومن ثم فان القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يمتلىء بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد ، أما القسم الثانى من العالم الذى يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم فهو لا يقبل الكون والفساد لأنه خال من الكونيات . وتقع الأرض فى وسط العالم وهى كرة ثابتة فى مكانها بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيراً كرة من النار ثم تأتى الأفلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ويسمى (جسم الكل) ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولا خلاء بعده لأن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه. وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم ، والفلك هو الذى يحدث الحياة فى العالم الأرضى فهو الذى يخرجها من القوة إلى الفعل ، والاجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ويقع فى أشرف جزء منها أى الجرم العالى القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل **حيوانا واحدا** . وكان الكندى يجعل للعالم نفساً كلية مثل أفلاطون ، هذه النفس هى العلة الفاعلة القريبة التى استمدت النفوس الجزئية منها وجودها .

ويحاول الكندى اقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أرسطو وموافقا للعقيدة الإسلامية ولآراء المتكلمين فى عصره ، ويقوم دليل الكندى على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو فى العالم متحرك ، والزمان عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر كما يقول أرسطو ، فاذا كانت هناك حركة كان هناك زمان ، وإذا لم تكن هناك حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هى حركة الجرم فان كان ثمة جرم كانت حركة وان لم يكن جرم لم تكن

حركة ، ومن ثم فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الوجود إذ هى معا . والزمان متناه إذ لا يعقل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له ، ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حـــركته متناهية ، ويجوز أن نتخيل زمانا لا متناهيا بالقوة فقط بحيث نتوهم امكان وجود ما هو أعظم منه فلا نهاية فى التزيد من جهة الامكان ، إذ الامكان هو القوة . واذن فاعتبار الزمان لا متناهيا إنما يكون بالقوة ولما كان الزمان فى حقيقة أمره متناهياً أى أن له نهاية فلا بد أن يكون له بداية ، وما دام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة التى هى مجموع موجودات العالم فاذن تكون الحركة محدثة والعالم محدث . ويرجع دليله على حدوث العـــالم إلى اثباته لعدم تناهى الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضاً فى الوجود وإنما توجد معا ، فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية.

ثالثا ــ النفس :

ا) تعريف النفس :

يعرف الكندى النفس فى رسالة « حدوث الأشياء ورسومها » بأنها « تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة » أو « إستكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة » وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم ، والواقع أن الكندى ليس له رأى جديد فى النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده فى رسالتيه الوجيزتين عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو ، وليس من كتاب « النفس » لأرسطو إذ الأرجح أن الكندى لم يطلع على هذا الكتاب.

وإلى جوار التعريفين الارسطيين الســـالفين نجد عند الكندى تعريفا ثالثا يظهر فيه تأثير أفلاطون ، فهو يعرف النفس بأنها « جوهر عقلى متحرك

من ذاته ، وأنها جوهر إلهى روحانى بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهى نور البارى ، والعالم الأعلى الشريف الذى تنتقل اليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدى ومستقرها الدائم أى أن الكندى يعترف صراحة بخلود النفس ولكنه لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية . ولكنه يؤكد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به فهى متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه .

ب) رحلة النفس الى العالم الأعلى :

وتختلف النفوس من حيث وصـــولها إلى المستقر الأعلى ، فمنها ما يكون فى غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن ، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى ، فيترقى صعداً من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم يصير إلى الفلك الأعلى : « فاذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها ، ارتفعت إلى عالم العقل . وطابقت ، نور البارى . وفوض اليها البارى أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبيرلها » .

ويذكرنا هذا الترقى التدريجى للنفس عبر أفلاك الكواكب **بالجدل الصاعد عند افلاطون** ، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذى سيشير اليه الفارابى فيما بعد فى نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود , وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ولكن الكندى ـ كما تبين لنا ـ هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية أو أنه قد تلقاها من التراث اليونانى وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفارابى فأحكم اخراجها

على الصورة التى نجدها بها فى المدرسة المشائية الإسلامية .

ﺟ) قوى النفس :

يشير الكندى إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون ، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النفس ،ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هى : القوى الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالعربة ذات الجوادين اللذين يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية أما الحوذى الذى يشد أعنة الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة . وقد أدرك الكندى حقيقة الموقف الأفلاطونى وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحانى بسيط له قوى ثلاث ، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس « ومنها ما له آلة اولى مشتركة بين الحس والعقل وهى الدماغ موضع جميع القوى النفسية . ومنها ما له آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس » .

ويذكر الكندى فى موضع آخر من رسائله أن فى النفس قوتين متباعدتين هما : الحسية والعقلية وبينهما قوى أخرى متوسطة هى القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية .

١ ـ **القوى الحاسة** : وهى التى تدرك صور المحسوسات فى مادتها . وينصب إدراكها على الصور الجزئية ، وليست لها القدرة على تركيب الصور التى تدركها ، وأما آلاتها فهى الحواس الخارجية الخمس .

٢ ـ **القوى المتوسطة** : ومنها القوة المصورة أى المتخيلة وهى القوة التى توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا ، أى أنها تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها ، وتستطيع مثلا أن تركب

إنسانا برأس أسد ، وقد تعمل هذه القوة أعمالها فى حالة النوم واليقظة » .

والحفظ أى القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهى تقبل الصور التى تؤديها اليها المصورة وتحفظها ، وهى الذاكرة .

ومن القوى المتوسطة أيضاً « القوة الغضبية » أو « القوة الغلبية » وهى التى تحرك الإنسان فى بعض الأوقات ، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم . وكذلك « القوة الشهوانية » وهى التى تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، وأخيرا القوة الغاذية والقوة المنمية .

٣ ـ **القوة العاقلة** : وهى تدرك المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها . وموضوعات إدراكها على نوعين : المبادىء العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الاساسية . وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات .

ورسالة الكندى فى العقل تلقى الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلى وهو فى هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الاسكندر الأفروديسى وهو يقسم العقل فى هذه الرسالة على الوجه التالى :

العقل الذى بالفعل أبدا ـ العقل الذى بالقوة ـ العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل ـ العقل الظاهر .

فالعقل ـ على هذا النحو ـ واحد يوجد فى النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها ، وكان الاسكندر قد أشار إلى ان العقل الفعال هو الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وتبعه فى ذلك الفارابى والإسلاميون . أما أفلاطون فانه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات ، فالكندى اذن يرى أن المعقولات هى التى تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتجعل منه عقلا بالفعل ، وهذا العقل بالفعل يكون عند إستعماله ما يسمى بالعقل الظاهر ، ويعتبر عند وجوده فى النفس قنية أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد .

الفصل الثاني عشر

الفارابي

المعلم الثاني

٨٧٠ م / ٢٥٧ هـ - ٩٥٠ م / ٣٣٩ هـ

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي والمؤرخون أمثال ابن أبي اصيبعة والقفطي والبيهق ، وابن النديم وابن خلكان (١) هؤلاء جميعا لا يختلفون في ايراد هذه التسمية على الصورة التي ذكرناها ، ويتفق صاعد صاحب طبقات الامم معهم في ذلك الا أنه في موضع آخر يقول هو نصر بن أبي نصر .

والفارابي تركي الاصل الا أن ابن أبي اصيبعة يذكر أن أباه فارسي الاصل تزوج من امرأة تركية وكان قائدا في الجيش التركي . والفارابي منسوب الى (فاراب) ولكن ابن النديم يقول أن أصله من الفارياب من خراسان والبيهق يقول أنه من فارياب من تركستان لكن هذه التسمية غير صحيحة وإن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريابي . ويذكر ياقوت أن فارياب تقع بين سيحون وجيحون في تركستان ، وبينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفارياب بتركستان نجد المستشرقين يستندون الى رأى ابن حوقل الذى يقول أن الفارابي ولد ببلدة

---

(١) فيما يختص بحياة الفارابي راجع البحث القيم الذى وضعه بالفرنسية الدكتور ابراهيم بيومى مدكور عن « منزلة الفارابي في المدرسة الاسلامية الفلسفية » باريس سنة ١٩٣٤ — ثم راجع أيضا : صاعد : طبقات الامم ص ٦١ — ابن أبي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء جـ ٢ ص ١٣٤ — القفطي : أخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٨٢ ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ٢ ص ١٠٠ — البيهقي (ظهير الدين) : تتمة صوان الحكمة ص ٨٢ — الشهرزوري : نزهة الارواح ، وروضة الافراح (مخطوط) ص ١٨٠ من نسخة المرحوم الاستاذ محمود الخضيري .

وسيج على الشاطىء الغربي من نهر ساندارياً في اقليم تركستان ، ومن ثم فقد نسب الفارابي الى الولاية اذ أن وسيج هذه كانت في ولاية فارب في تركستان .

ولد الفارابي حوالى سنة ٢٥٧ هـ — ٨٧٠ م . وتوفى سنة ٣٣٩ هـ الموافقة لسنة ٩٥٠ م وذلك حسب رواية ابن خلكان .

نشـــأته :

ليست لدينا معلومات مؤكدة تلقى ضوءا على النشأة الاولى للفارابي على وجه الدقة ، ونحن نعلم أنه ارتحل الى بغداد طلبا للعلم وأنه تتلمذ فيهـا على أبي بشر متى ابن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ - سنة ٩٣٩ م فتلقى عنـه الحكمة ، وكان أبو بشر مسيحيا نسطوريا وكان من مترجمى الكتب اليونانية واليه انتهت رئاسة المنطقيين فى عهده .

أكب الفارابي فى بغداد على دراسة المنطق ثم ارتحل الى حوران واتصل بيوحنا بن حيلان فى عهــد المقتدر وبالضبط فى بداية حكمه سنة ٩٠٧ م - ٢٩٥ هـ ، ويذكر صاعد أن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنـا بن حيلان ، ويؤكد ابن خلكان أن يوحنا هذا هو أستاذ الفارابي فى المنطق ، وهذه اذن هى الشخصية الثانية التى تلقى الفارابي العلم عليها وعلى الاخص المنطق وهى شخصية يوحنا أما الشخصية الثالثة التى يدين لها الفارابي بتكوينه اللغوى فهى كما يذكر ابن أبي اصيبعة شخصية أبي بكر بن السراج الذى كان يقرأ على الفارابي صناعة النحو لقاء دروس الفارابي له فى المنطق ، ولـكننا لا نعرف على التحديد المصدر الذى استقى الفارابي منه علمه بالرياضيات والموسيقى وعلمـه بالطب وباللغات العديدة التى قيل أنه كان يعرف منها سبعين لغة .

عاد الفارابى الى بغداد وقد اكتملت شخصيته واتسع أفقه الفلسفى وهناك انكب على كتب أرسطو يعاود قراءتها وتفهمها المرة بعد الاخرى . حتى قال عن نفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة (١). وكذلك كتاب السماع الطبيعى لارسطو أربعين مرة . (كتاب السماع فى الطبيعة أو سمع الكيان) وقد شعر أيضا بعد هذه المرات الاربعين أنه محتاج لمعاودة قراءة هذا الكتاب . ويبدو أن الخلط الذى حدث فى حركة نقل التراث اليونانى عن طريق السريان هذا الخلط الشنيع هو الذى أدى الى غموض النصوص المنقولة وبذلك استغلق فهمها على الفارابى ومتفلسفة الاسلام بعد ذلك ، وأقصد بذلك هذا الفهم الصحيح الذى يتفق مع مذهب الاولين وعلى الاخص أرسطوا .

قضى الفارابى فى بغداد حوالى ثلاثين عاما أمضاها فى الدرس والشرح والتعليم . وكان من تلامذته خلالها الفيلسوف النصرانى يحيى بن عدى ، ثم انتقل الفارابى بعد هذا الى دمشق سنة ٣٣٠ ويقال أنه كان يعانى فى هذه البلدة شظف العيش لأنه كان لا يتكسب عيشته بل كان يؤثر الاشتغال بالحكمة ، ويذكر ابن أبى اصيبعة ، أن الفارابى كان فى أول مرة ناطورا فى بستان بدمشق وهو على هذا دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والاطلاع على آراء المتقدمين وشرحها وكان ضعيف الحال حتى أنه كان فى الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضىء بالقنديل الذى للحارس وبقى على ذلك مدة » .

ثم اتصل الفارابى بعد ذلك بسيف الدولة الحمدانى صاحب حلب فجعله من خواصه وضمه الى بلاطه وقيل أن الفارابى ارتحل الى مصر سنة ٣٣٨ هـ وهذه رواية ابن اصيبعة ويقال أنه توفى بدمشق ولكن البيهقى يذكر أنه

---

(١) نقل الدكتور الاهوانى كتاب « النفس » الى العربية .

لقى مصرعه على أيدى جماعة من اللصوص حين انتقاله من دمشق الى عسقلان ولكن يعتقد أن هذه القصة وردت عن مقتل المتنبى لا عن مقتل الفارابى .

شخصيته وصفاته :

كان ميالا للعزلة زاهدا فى متاع الدنيا ميالا الى حياة الفكر والتأمل ، يحيا حياة قدماء الفلاسفة كما يقول ابن خلكان ، وكان فى دمشق يعتزل الناس ولا يرى إلا عند مجتمع ماء أو اشتباك رياض ، وهو أكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق — كما يقول أيضا ابن خلكان — أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل وأورد أنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الاول فى « ما بعد الطبيعة » إلا بعد قراءة رسالة الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة . وذكر ابن سبعين فضل الفارابى على ابن سينا اذ قال : « أن ابن سينا مموه مسفسط أما هذا الرجل اى الفارابى فهو أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير » . وقد أشار أستاذنا — المستشرق « لويس ماسينيون » فى مقدمة كتاب الدكتور مدكور عن الفارابى الى أن الفيلسوف يعتبر أول مفكر مسلم بكل ما فى الكلمة من معنى — وقد عرف عن الفارابى الى جوار فضله فى الفلسفة ، درايته وتبحره فى علوم اللسان والرياضيات، والكيمياء والعلم المدنى والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والإلهيات والفقه والمنطق .

وقد سمى الفارابى بالمعلم الثانى لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الارسطى ولأنه أيضا أول من عنى من المسلمين باحصاء العلوم ، هذا الى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ثم بين الفلسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الاسكندرية ولقد تناول الرواة قصصا كثيرة عن مكانة الفارابى وذكائه وسعة معارفه .

آثاره ومؤلفاته (١) :

يقال أن للفارابى حوالى ٣١ مؤلفا باللغة العربية ترجم منها ست إلى العبرانية وترجم بعضها إلى اللاتينية ومن أهم ما ترجم إلى اللاتينية كتاب إحصاء العلوم . وما كتبه الفارابى عن النفس .

ألف الفارابى كثيرا ولكن كتبه لم تنتشر ولم يكتب لها مثل ما كتب لآثار ابن سينا من ذيوع وانتشار لأنها كانت فى رقاع وكراريس متفرقة ، والقسم الاكبر منها شروح وتعليقات كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس .

ومن كتبه المعروفة ما يلى :

١ - مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة .
٢ - شروح رسالة زينون الكبير اليونانى .
٣ - التعليقات .
٤ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .
٥ - رسالة فى جواب مسائل سئل عنها .
٦ - رسالة فى إثبات المفارقات .
٧ - رسالة فى مسائل متفرقة .
٨ - كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أرسطو وأفلاطون .
٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة .
١٠ - كتاب تحصيل السعادة .
١١ - كتاب السياسة المدنية .
١٢ - إحصاء العلوم .
١٣ - تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة .
١٤ - عيون المسائل .
١٥ - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

---

(١) فيما يختص بمجموع كتب الفارابى ومصنفاته راجع كتاب الأستاذ عباس محمود ص ٣٨ - ٦٨ - وكذلك دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابى - بيوى مذكور .

فلسفة الفارابى

فلسفة تلفيقية (محاولة الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو)

لقد كان للخلط الشنيع - بين آراء الفلاسفة - والذى حدث فى مدرسة الإسكندرية ، آثاره الخطيرة على مصير الفلسفة الإسلامية وأسلوب تناول مشكلاتها ، بحيث قدر لها أن تسير فى طريق التغير والتلفيق .

وكان الفارابى أكبر ممثل لهذه النزعة فى الفكر الإسلامى ، فقد خلط بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو ، وخيل إليه أن الحكيمين لا يختلفان فى آرائهما ولهذا نراه يبذل مجهودا كبيرا فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » لكى يرد على القائلين بوجود خلاف بينهما ، وهو يبدأ كتابه هذا بقوله :

« أما بعد فإنى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى إثبات المبدع الأول ، وفى وجود الأسباب منه ، وفى أمر النفس والتعقل ، وفى المجازات على الأفعال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأيهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما » (١) .

ويتابع الفارابى معالجة الموضوع فيورد أولا تعريف أرسطو للفلسفة من

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين .

حيث أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ثم يستطرد القول بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان الحقيقيان للفلسفة ، وأن هذا هو رأى الأكثرين فيهما ، ومن ثم ـ بحسب رأيه ـ يجب أن يكون ما يصدر عنهما من آراء هو الحقيقة بعينها ما دامت شهادة الكثرة والتواتر محك الصدق والصواب وأساس كل حقيقة. وعلى هذا فإذا وجدنا خلافا بين آراء هذين الفيلسوفين، فإن هذا الخلاف إما أن يرجع إلى أن تعريف الفلسفة ـ الذى سقناه ـ غير صحيح ، أو يكون رأى الناس فيهما غير صحيح ، أو أن يكون قول الناس بوجود خلاف بينهما فى الأصول فيه نقص وتقصير .

أما تعريف الفلسفة فهو مطابق لصناعتها ، ويتبين ذلك من استقراء أقسامها ، وقد استخدم أفلاطون القسمة الثنائية فى مباحثها ، أما أرسطو فقد استخدم القياس والبرهان ، وهما متممان للقسمة الأفلاطونية .

وقد شرع الحكيمان فى استقصاء الموجودات والعلم بها بما هى موجودة دون اختراع أو إغراب أو إبداع .

أما القول بأن آراء الناس فيهما قد تكون غير صحيحة ، فمردود عليه لأن اجتماع الناس على رأى معين أمر يشهد بصحته ، وقد شهد الأكثرون بتقديم هذين الحكيمين وضربوا بتفلسفهما الأمثال .

يبقى إذن الرأى الثالث ، وهو أن فى معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافا فى الأصول ـ تقصير .

ثم يشرع الفارابى بعد ذلك فى بيان أوجه الخطأ عند القائلين بوجود خلاف بينهما ، ويمهد لذلك بقوله : « إن وراء كل موضع خلاف سبب ظاهر » .

ثم هو يذكر أن الناس يحكون عادة بالكل عند استقراء الجزئيات - ذلك بصدد المعاشرات المدنية والمعائن والطبيعيات ، ولما كانوا يرون بين الحكيمين اختلافا كبيرا فى السيرة والأفعال لهذا فقد حكوا بأنها كذلك على خلاف فى الاعتقاد وهذا وهم كبير - كما يقول - .

ويستقصى الفارابى أوجه الخلاف المظنونة بين الحكيمين ثم يحاول التوفيق بينهما بطريقة تعسفية ظاهرة ، الأمر الذى أعاق أصالته الفكرية عن الانطلاق وعن التعبير فى وضوح واستقامة .

فمثلا نجده بصدد « مسألة الجوهر » يشير إلى أن الناس ظنوا أن ثمة خلافا بين الحكيمين فى فهم كل منهما لطبيعة الجوهر . فأفلاطون يرى أن الجواهر الكلية المعقولة هى أحق الموجودات بالوجود وهى أولاها وأسماها أما أرسطو فهو يرى - على العكس من ذلك - أن الأشخاص أى الجواهر المتشخصة المركبة من صورة ومادة هى أوائل الموجودات وأحقها بالوجود .

ويرى الفارابى أن أفلاطون كان يتكلم عن الجواهر فى مجال العلم الإلهى حيث توجد الصورة البعيدة عن المادة ، أما أرسطو فكان يتكلم عن الجواهر فى مجال المنطق والطبيعيات حيث تكون أقرب إلى المحسوس . وقد غفل المعترضون عن هذه الحقيقة ، أى عن أن كلا منهما يتكلم فى مجال غير المجال الذى يتكلم فيه الآخر . وينتهى الفارابى إلى إثبات أن رأى الحكيمين فى الجوهر واحد فى المجال الواحد ، يقول : « فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد ، وبين المبحوث عنهما خلاف ، فقد صح أن هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما ، إذ الاختلاف إنما يكون حاصلا إن حكما على الجواهر من جهة واحدة ، وبالإضافة إلى مقصود واحد بحكمين مختلفين ، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد

فى تقديم الجواهر وتفضيلها ،[١] .

ويستطرد الفارابى - بعد ذلك - محاولا التوفيق بين الحكيمين بصدد مشكلات المنطق والطبيعة والإلهيات والأخلاق والسياسة . ولقد كانت آراؤه بهذا الصدد من أهم العوامل التى ساعدت على قيام « مشائية إسلامية » يزعم أصحابها بانتمائهم لأرسطو مع أن موقفهم يغلب عليه فى جوهره الطابع الأفلاطونى الظاهر .

(١) الجمع بين رأى الحكيمين .

١ — الالهيات

أولا — واجب الوجود ، ذاته ، وصفاته وأفعاله :

نعرف أن من أهم مشكلات الفلسفة مشكلة الكثرة والوحدة وأن هذه المشكلة عاناها الفكر الفلسفي اليوناني منذ نشأته ، ونجد محاولات كثيرة فى المدارس السابقة على أفلاطون بصدد هذه المشكلة . ونذكر بالذات محاولة الفيثاغوريين فقد عالجوا هذه المشكلة بأسلوبهم الرياضى ثم نجد بعد ذلك أن هذه المشكلة قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون وأنها أحدث أزمة فى الفكر الأفلاطونى ، فنجد سقراط يتساءل فى محاورة « برمينندس » كيف تظهر كثرة محسوسة عن وحدة ؟ ثم لا يلبث أن يتجه إلى حل المشكلة بعد أن يفترض وجود مثل رياضية تقول : أن ثمة مثل عليا هى الاعداد المثالية من ١ إلى ١٠ وهذه الاعداد مبدؤها الواحد أو الأول ثم يبدأ التكثر عند الاثنينية ويستمر التكثر إلى ما لا نهاية . انتقلت هذه المشكلة وهى محتفظة بطابعها الرياضى إلى مدرسة الاسكندرية الفلسفية مارة بالمدارس الهللينية ونجدها وقد تبلورت فى تاسوعات أفلوطين فى نظرية تقول بصدور الموجودات عن الواحد هذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد هى هذه العقول الكونية ، وقد انتقلت فكرة هذه العقول الكونية ـ التى أشارت إليها مدرسة أفلوطين بكاملها مع ما لحق بها من رواسب إلى الفكر الإسلامى وظهرت فى فلسفة الفارابى ، فلسفته إذن هى المركز الذى

صبت فيه تيارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة . وقد صاغ الفارابى هذه النظرية فى نظرية العقول العشرة وعلى رأس هذه العقول نجد الواحد أو الأول عند الاسلاميين . ولا نريد أن نستطرد هنا فى البحث عن تفصيلات هذا الموقف الذى آل إلى المسلمين نتيجة لهذا التراث القديم(١) . وسنكتفى بالكلام عن صفات « الواحد » وذاته وفعله وعن طبيعة الإلوهية على وجه العموم ، يقول الفارابى : أن الموجود على ضربين : احدهما إذا « اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود ، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هـــذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره « وهذا الامكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون نهاية ، ولا يجوز كونها على سبيل « الدور » بل لابد من إنتهائها إلى شيء أول(٢) » لا يكون واجب الوجود بغيره ، بل يكون واجب الوجود بذاته .

والممكن عنده ينقسم إلى قسمين :

١ ـ ممكن يبقى فى حيز الامكان الصرف أى يبقى غير متحقق فى الوجود .

٢ ـ وممكن تحقق وصار واجب التحقق بغيره ، أى وإن كان قد تحقق أى أصبح موجوداً بالفعل إلا أن وجوده هذا لم يتم إلا بتأثير غيره من الموجودات، فالممكن إذن محتاج إلى علة لكى تخرجه إلى الوجود وهـذه العلة محتاجة لعلة أخرى لكى تخرج للوجود وهكذا تتسلسل المعلولات ، ولا يمكن التسلسل إلى

---

(١) فيما يختص بالأصول اليونانية لنظرية العقول العشرة ، راجع بحثنا بالفرنسية عن : Essai d'un Platonism Musulman

ما لا نهاية له ، فيجب الوقوف عند موجود واجب الوجود بذاته موجود يكون دائماً بالفعل له الكمال الأسمى لا يخضع للتغيير وهو عقل محض ، وفعل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض . والعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد[1] أى أن هذه الصفات لا تشكل كثرة فى ذات الواحد بل هى وحدة تامة ، « ولذاته الوحدة المطلقة ، والجمال السرمدى ، والبهاء الأسمى وهو أشد مبتهج بذاته ، ليس بمادة ولا تتعلق به المادة بأى وجه من الوجوه إذ هى شر — كما قال أفلوطين قبل الفارابى — ولا برهان عليه بل هو برهان جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعيينه هو عين ذاته » .

معنى هذه العبارة الأخيرة أن الفارابى يفضل أن تعرف ذات الله من مضمون فكرتنا عنه ، ويرى أن هذا الطريق هو الذى يؤدى إلى معرفة الله وهو الدليل الانطولوجى الذى وجدناه عند أنسلم ، ونجد ديكارت بعد ذلك يفضل هذا الطريق فى معرفة الله على معرفته بآثاره .

ومن ثم فإذا نحن تناولنا معنى الوجود الواجب بالتحليل ، وسلمنا بوجود واجبين للوجود فلا بد أن يكونا متفقين من وجه ومختلفين من وجه آخر ، ويكون ما به الاتفاق غير ما به التباين بينهما فلا يكون كل منهما واحد بالذات ، وإذن فالموجود الذى له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً ويمتنع أن يوجد بجواره واحد آخر .

وواجب الوجود وهو الله واحد بالذات بطبيعته إذ هو غير مركب من أجزاء ولا جنس له حتى يمكن تعريفه ، أما الأسماء التى نطلقها عليه وتتضمن الاشارة إلى صفات معينة كالقدرة والحياة فيجب أن نطلقها عليه

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠ .

بالمماثلة ويسميها الفارابي « بالتمثيل القاصر » ويعني بذلك أن هذه المفاهيم أشرف مما لدينا أي أن صفات العلم والقدرة والحياة التي نصف بها الله هي أعلى وأشرف من الصفات التي نصف بها الانسان ، واذن فيجب أن نعتبر وصف الله بهذه الاوصاف من قبيل المجاز أي أنه من قبيل التمثيل القاصر ، فمعرفتنا به يجب أن تكون أكمل معرفة لأنه أكمل موضوع للمعرفة . ولما كان شديد الضياء والاشراق فاننا ونحن ذوو معرفة وعقل محدودين نعجز عن الاحاطة بذاته وبفعله اذ أن المادة تقيد أيضا هي الاخرى معرفتنا به . وصفات الله لا تختلف عن حقيقة جوهره أي عن ذاته لأنه واحد بسيط أي أنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لا يحتاج الى ذات لكي يعلم ، أي الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا في أن يكون معلوما الى ذات أخرى لكي تعلمه بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته سوى جوهره فانه يعلم ذاته ، وانه معلوم وانه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد (١) وهو حكيم بحكمة من ذاته لعلمه بذاته ، والله حق لأنه موجود ، ووجوده أكمل وجود ، والله حي بل هو الحياة عينها ، وحياته في أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبدا عاقل .

عرضنا لصفات الله ولذاته ولأفعاله بحسب موقف الفارابي ويبدو أن هذا العرض هو مدخل لا غنى عنه للتعرض لأدلة اثبات وجود الله .

ثانيا — أدلة اثبات وجود الله :

يذكر الفارابي أن ثمة طريقين للبرهنة على وجود الله : الطريق الاول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء لصانعها أي الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره ، ومعنى ذلك الصعود من الفعل الى الفاعل ، ويرى الفارابي أن الباحث يختلط عليه الامر اذا سلك هذا الطريق

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١ .

فلا يعرف الخالق حق المعرفة أى انه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، وهذا هو دليل المحرك الاول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نضل فى معرفة تسلسل الاشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهى عقلنا الى الاخفاق فى هذا الصدد ذلك لأنه يعجز عن الاحاطة بسائر الموجودات ، ومن ثم فاننا لن نصل الى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل (١) .

أما عن الطريق الثانى فهو طريق الحكماء الإلهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض ، ويرى الفارابى انافكار الوجود والوجوب والامكان معان مركوزة فى الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى ، ولو نظرنا فى الوجود من حيث هو لوجدنا انه إما أن يكون واجبا ، وهو صفة الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال ، وإما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذى وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال ، وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه أى أنه لا ضرورة تلزم وجوده أو عدمه بحيث اذا وجد لا بد أن يكون وجوده من غيره ، ولا يمكن التسلسل فى ارجاع الممكن الى غيره أى فى ارجاع الموجود الممكن الى سبب آخر ممكن الوجود فان ذلك سيمضى بنا الى ما لا نهاية وسيمتنع فى هذه الحالة وجود الممكن فلا بد اذن من الانتهاء الى شىء واجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول الذى هو علة جميع الممكنات ويجب أن نحذر من خلط هذا بدليل الآثار استنادا الى أن كلا منهما يطبق فكرة امتناع التسلسل الى ما لا نهاية اذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات الى الخالق مستندا الى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هى الله بل اننا هنا نتناول فكرة الوجود فنقسمها الى ما هو واجب الوجود بذاته دون حاجة الى غيره لاتمام وجوده والى ما هو غير واجب الوجود بذاته أى الممكنات ونرى أنه لا يمكن التسلسل فى دائرة

(١) راجع مقدمة ابن خلدون (الفصل الخاص بالفلسفة) .

الممكنات الى ما لا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات هو واجب الوجود .

ويرى الفارابي كما يرى ابن سينا أن هذين الطريقين فى اثبات وجود الله تتضمنها الآية ٥٣ من سورة فصلت « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » .

الشطر الاول من هذه الآية هو طريق الحكماء الطبيعيين فى الاستدلال على وجود الله ، والفارابي يفضل الطريق الثانى .

ثالثا ـ العقل الالهى أو نظرية « الفيض » وترتيب الموجودات :

الله عند الفارابي عقل برىء عن المادة وهو واحد بجميع معانى الوحدة ، وإذا كان الله واحدا على هذه الصورة فان علينا أن نتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة عنه بدون أن يحدث فيه تعدد ، ثم لنا أن نستفسر عن كيفية اتمام هذا الصدور وتشييد العالم فى الزمان . نحن نعلم أن نظرية الصدور أو الفيض انحدرت من بعض مقتطفات من تاسوعات أفلوطين نخص بالذكر من هذه المقتطفات ما هو موجود فى كتاب أثولوجيا أرسطاليس ، هذا الكتاب الذى كان له تأثيره الخطير على الفكر الاسلامى ، واذا كان أفلوطين قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور الضرورى فاننا نجد أن الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابي قد تلقوا هذه الفكرة وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية .

يقول الفارابي : ان الموجودات جميعها تصدر عن علم الواحد هذا العلم الذى هو بالفعل دائما . فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذى يعلمه فيكفى أن يعلم الله شيئا حتى يكون هذا العلم الإلهى تأسيسا وتشييدا لهذا الشيء أو أن علم الله هو علم بالفعل

ذلك الفعل الذى لا تشوبه شائبة من القوة وبمعنى آخر ذلك الفعل الذى لا يكون قد خرج من القوة الى الفعل أو هو ذلك الفعل المحض . ولهذا فان عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم فى حركة . فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كمالا له ، فهو ليس بحاجة اليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائيا بل فعل الصدور تلقائى نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق .

وقد أوضح لنا الفارابى أنه ما دام الاول واحد فيجب أن يكون الصادر عنه احدى الذات وهذا الصادر الاول يجب أن يكون مفارقا معقولا فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل الا واحد وذلك لأن صدور أكثر من واحد عن ذات الله ، يعنى تعدد الذات الإلهية أى وجود كثرة فى ذاته تعالى وهذا محال . وعملية الصدور تقوم أصلا على فعل التعقل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تستند الى تعقل الله وصدور العقول عنه فى ترتيب تنازلى .

كيف اذن تترتب الموجودات ابتداء من الواحد فى عملية الفيض ، يحدد الفارابى ستة مراتب للوجود : **الاولى** يصدر فيها العقل الاول وهذا ممكن الوجود بذاته بالنسبة الى الاول وهو واجب الوجود بالاول .

وتعدد الاعتبارات فى علم هذا الصادر الاول هذا هو الذى يسمح بصدور الكثرة فى الوجود فهو يتعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته أى أنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، واذن فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله . هذا التعدد الذى أشرنا اليه وهو تعدد الاعتبارات العقلية فى ذات العقل الاول هو مصدر ابداع الكثرة والابداع والتكثر شىء واحد فى سائر الوجود فيحصل من العقل الاول لايجابه بالواحد ، العقل الثانى ، ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكنا كنتيجة لاتجاهه الى ذاته ، يحصل منه الفلك الاعلى بمادته وبصورته التى هى النفس .

ثم أنه من العقل الثانى يحصل عقـــل ثالث وسماء ثانية هى كرة الكواكب الثابتة ، ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحـــل ومن العقل الرابع يحدث عقل خامس وكرة المشترى ومن العقل الخامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ ، ومن العقل السادس يصدر عقل سابع وكرة الشمس ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن يصدر عقل تاسع وكرة عطارد ، وبهذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقـــول وتصدر عنها الاجرام السماوية ، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته ، ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة **الوجود الثانية** . أما **المرتبة الثالثة** فانه يوجد فيها العقل الفعال (١) الصادر عنه العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابى روح القدس أو الروح الامين وهو مجرد عن المادة ، وهمزة الوصل بين العالم العلوى ، والعالم السفلى وهو الذى يدبر ما تحت فلك القمر .

أما **المرتبة الرابعة** فى الوجود فهى مرتبة النفس ، وعندها يتكثر أفراد الانسان .

وفى **المرتبة الخامسة** توجد الصورة أى صور الاشياء المـــادية . أما فى **المرتبة السادسة** فتوجد المادة ، والمراتب الثلاث الاولى وهى : مرتبة الألوهية ومرتبة عقول الافلاك ، ثم العقل الفعال فهى ليست مادية ، ولا تحل فى أجسام ، أما المراتب الثلاث الاخيرة وهى : النفس ، والصورة والمادة فهى تحـــل فى الاجسام .

أما الاجسام وهى التى تنشأ من القوة المتخيلة فى العقل فهى على ستة أجناس هى :

---

(١) راجع فيما بعد مشكلة العقل الفعال وانتقالها من أرسـطو الى المسلمين عن طريق شروح الاسكندر الافروديسى .

الاجرام السماوية والحيوان الناطق وغير الناطق ، أجسام النبات والمعادن والعناصر الاربعة ، وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابي .
ونستخلص من موقفه هذا :

١ ــ أن الصدور فعل ضروري وأنه لا يمكن أن يوصف بأنه خلق ، ففكرة الخلق مرادفة للاحداث أي للايجاد في الزمان أي الحدوث عن عدم (١) .
والصدور عند أفلوطين وكذلك عند الفارابي أزلي قديم ولو أن الاسلاميين أرادوا ان يتهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو وكذلك لم يكن في استطاعتهم عقليا البرهنة على حدوث العالم (٢) ولهذا فقد اتجهوا الى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهي فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمان ، ففعل الصدور ضروري قديم اذ ما دام الواحد جوادا فياضا فالصدور كذلك يكون دائما مرتبطا بهذه الخصوبة الغنية .

٢ ــ الامر الثاني أن فعل الصدور هو فعل تلقائي يحصل نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكماله الفائض كما تفيض الاشعة عن الشمس وهذا الصدور التلقائي معناه أن الفعل غير ارادي وان الواحد تصدر عنه الموجودات لا نتيجة لفعل ارادي له بل هكذا تلقائيا فيصبح الايجاد مماثلا لعدم الايجاد أي يتساوى الوجود والعدم ، وكيف يتفق هذا مع القول بأنه عاقل ومعقول وأنه عالم بذاته وعلمه بذاته هو اساس صدور الموجودات عنه فيكون علم الله وعقله على هذه الصورة الضرورية التلقائية بينما علم الانسان وارادته مرتبطين أشد الارتباط ، والحال أن الانسان ممكن ناقص والله واجب الوجود له الكمال الاسمى .

٣ ــ ان هؤلاء وقد أحسوا بخطورة مشكلة انتفاء الفعل الارادي عند الله

---

(١) الخلق أو الحدوث من عدم ويسميه المدرسيون Creation ex nihili
(٢) المرتبة الاولى في الوجود هي وجود الواحد .

حاولوا من جهة أخرى أن يتجاوزوا هذه المشكلة تجاوزا لا يحلها بل يتلافاها دون أن يواجهها مواجهة صريحة فقالوا بأن الفعل وارادة الفعل شيء واحد فى ذات الله ، ولكن هذا القول قد يصدق على غير مذهب الفيض كما نجد ذلك عند المتكلمين مثلا اذ أننا هنا لا نتكلم عن فعل بالمعنى اللغوى الدقيق بل نضع الفعل الإلهى مرادفا للصدور أو الفيض فصفات الفعل هنا ليست هى نفس صفات الفعل التى يوردها القرآن وكذلك المتكلمون والتى تتضمن معنى الخلق من العدم فى الزمان .

٤ — التسلسل ضرورى وواجب وكل حلقة فى السلسلة تصدر بالضرورة عن الحلقه السابقة عليها .

٥ — أن الفارابى يستعير من أفلوطين القول بأن العالم المعقول يتضمن صور الاشياء ومثلها وقد وضع أفلوطين هذه الصور أو مثل أفلاطون فى العقل الاول وكذلك فعل الفارابى .

٦ — أن أصحاب نظرية الفيض سواء كانوا من مدرسة الاسكندرية أو المدرسة الاسلامية أو المسيحية يوحدون بين فعل المعرفة وفعل الايجاد فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود ، أو أن المعرفة هى التى تشيد الوجود وهى أصل الكثرة فى الوجود اذ تبدو الكثرة من اتجاه العقل الأول إلى ذاته أى من اعتباره عاقلا لذاته وذاته معقولة له وعن هذا الاتجاه الابستمولوجى تصدر وحدات الوجود التى أشرنا اليها فى سلسلة الفيض .

٧ — هذا النظام الصادر عن الواحد هو فى نفس الوقت مظهر للعدل الإلهى كما هو مظهر لوحدة الذات الإلهية ، فالعلم فى نظر الفارابى مرتب بحسب نظام طبيعى حكيم وعادل معا .

٨ — بينما نجد الفارابى يتكلم عن عشرة عقول فى آراء أهل المدينة الفاضلة نجده يشير الى عدد أقل من العشرة فى رسائل أخرى ثم نجد ابن سينا بعد ذلك

يضمن مذهبه نظرية العقول العشرة تلك العقول التى أصبحت أساسا للتخطيط العام للموقف الاسلامى الفلسفى فى جملته ، بحيث يمكن أن نقـول أن فلسفة الاسلاميين تقوم فى جوهرها على نظرية العقول العشرة ، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية وطورا يجعلها تسعة وتارة أخرى يجعلها سبعة وسنرى أبا البركات البغدادى فيما بعـــد يسخر من الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسـفة الاسلام لأنهم أوردوا هذه النظرية ايرادا بدون سند برهانى ووضعوها وضعا بدون أى تحقيق أو بحث فكأنها كالوحى المنزل وكان الاحرى بهـــم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها فيقولوا مثلا بأنها وحى فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلامهم .

ويقول ابن رشد بعد ذلك أن مثل هذه الأشياء هى التى أضاعت هيبة فلاسفة الاسلام وجعلت الغزالى يشدد النكير عليهم ويبين تهافتهم (١) .

(١) يلاحظ أن الغزالى لم يقتنع بنظريات الفلاسفة سواء فى قولهم بالصدور (أو بقدم العالم) وحاول البرهنة على حدوثه .

٣ - النفس

مذهب الفارابى فى النفس يشبه - إلى حد ما - مذاهب اليونان من حيث أنهم كانوا يرتبون النفوس بحسب مراتب الوجود فللعالم نفس ولكل سماء نفس ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس ، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها ، وأعلاها شرفا هى نفوس السموات والعالم ، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية ، ولا شك أن ارسطو هو الذى وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرناه .

١ - **والنفس البشرية** عند الفارابى هى « **استكمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة** » وهذا هو التعريف الأرسطى للنفس(١) وهى صورة الجسد ، على أن الفارابى يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحانى مباين للجسد وهنا نجده يتجه اتجاها أفلاطونيا واضحا من حيث طبيعة النفس ، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطونى فى جملتها منها :

أن النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات ادراكها ، ومن ثم فلا بد أن تكون النفس جوهرا معقولا ، والأمر الثانى أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أى الجسم ، وأيضا هى تدرك الاضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهى إذن مباينة للمادة . . وأخيرا فاننا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أى الجسد إلى الاضمحلال فليست النفس إذن كالجسد .

والنفس تفيض من العقل الفعال (واهب الصور) وهى تحدث عند

---

(١) راجع المؤلف الجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى (النفس عند أرسطو) .

حدوث البدن المستعد لقبولها أى أنها لاتوجد قبل وجود البدن كما قال أفلاطون ثم أنها لاتنتقل من بدن إلى آخر على مايقول به أصحاب مذهب التناسخ ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهى تبقى بعد فناء البدن ، ومعنى هذا ، التسليم بخلود النفس ، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الاسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابى ينكر خلود النفس والبعض الآخر يقرر أنه يثبت خلودها ، والواقع أن موقف الفارابى بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو ، فأرسطو يذكر فى كتاب (النفس) أن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لايفنى ، والفارابى يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبثة فى البدن ، والنفوس الجاهلة وهى التى لم تصل إلى حد الكمال بمعرفة الخير الأسمى هى التى تفنى بفناء الجسد لأنها لاتزال متصلة بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة ، أما النفوس الكاملة وهى التى عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى التى تخلد وتبقى بعد زوال البدن ، وثمة طائفة ثالثة من النفوس وهى التى عرفت السعادة ومع ذلك فقد أعرضت عنها ، ومصيرها أيضا كمصير النفوس الجاهلة الشقية (١) .

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهى الخير الأعظم عن طريق الفلسفة أى عن طريق ممارسة العلم النظرى والعلم العملى ، وان يتم لها ذلك الا إذا اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم وجودة التميز ، وحدوث كل هذا مرهون بالابتعاد عن نوازع البدن ، وغواياته ، ومن ثم فان النفس الخالدة هى التى تكتمل لديها أسباب الحكمة فلا تكون بحاجة إلى الجسد فلا تخضع لأوامره ونوازعه ، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفنى بفناء الجسد ، فكيف يستقيم هذا الرأى مع ما يذهب إليه الفارابى من أنه يلزم بالضرورة عن فهمنا لطبيعة

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١ .

النفس وجوهرها الروحى ، أنها تبقى بعد البدن ؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس فى مصيرها : الكاملة منها والجاهلة الفاسقة .

والواقع أن الفارابى لم يوضح تماما مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل برأى حاسم بهذا الصدد مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع . بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابى نفى خلود النفس وقال أن الخير الأقصى يبلغه الانسان فى هذا العالم عن طريق المعرفة وأن الانسان لا يصبح جوهراً مفارقاً ، وأن النفوس الانسانية فانية . وذهب البعض الآخر إلى أن الفارابى يقول فقط بفناء الأنفس الجاهلة وهم الهالكون الصائرون إلى العدم كالبهائم والسباع والأفاعى (١) ، الذين تبقى نفوسهم هيولانية فتبطل ببطلان الجسد . غير أن الفارابى يشير إلى خلود بعض الأنفس فى الشقاء وهى نفوس أهل المدن الفاسقة .

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأى القائل بفناء النفس والذى يؤكده ابن رشد فى استعراضه لموقف الفارابى من مشكلة خلود النفس :

أ) نفوس خالدة وهى التى وصلت إلى مرتبة الكمال فى المعرفة والعمل فاستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها .

ب) نفوس خالدة حصلت على معرفة الخير ولكنها أعرضت عنه ولم تعمل به بل سلكت طريق الغواية .وهذه النفوس الفاسقة تخلد فى الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك .

جـ) نفوس فانية وهى النفوس الجاهلة التى لم تعرف الخير ولم تسع

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ وما بعدها .

اليه فبقيت بحالتها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام .

على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضع تساؤل كبير إذا صدق رأى ابن رشد عن قول الفارابى بفناء النفس ، ثم أن موقف الفارابى العام فى قوله باتصال النفوس بالعقل الفعال يعتبر موقفاً لا يمكن تفسيره على ما سنرى وقد كان هذا الغموض بالذات هو الذى أثار مشكلة العقل الفعال عند شراح أرسطو كما ذكرنا .

٢ ـ **قوى النفس** : للنفس قوى متعددة ، منها قوى محركة وأخرى مدركة .

أ) والقوى المحركة منها القوى المنمية وهى النفس النامية عند أرسطو وتوجد فى النبات والحيوان والانسان على السواء وغايتهـــا حفظ النوع فى الوجود ، وتشتمل القوى المنمية على الغاذية والمربية والمولدة .

والقوى النزوعية أيضاً من القوى المحركـة ، وهى إما شهوانيـة تسعى وراء الصالح المفيد أو غضبية تبتعد عن الضار المؤلم (١) .

ب) وأما القوى المدركـة فى النفس فمنها القوى الحساسة وهى تشتمل على الحواس الخارجية الخمس وكذلك الحس الباطن . ومنها كذلك المتخيلة وهى التى تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتسمى المتخيلة فى الحيوان « بالوهم » وبه تدرك الشاة عداوة الذئب ، وتسمى عند الانسان بالمفكرة وهى تؤلف تركيبات من عناصر محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له .

وبعد المتخيلة نجـد الحس المشترك وهو الذى يتقبل المحسوسات ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٩ .

وهذه القوى النفسية المتعددة التى أشرنا اليها لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ، وهى مرتبطة بالجسد أشد الارتباط ، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لا يتهيأ لها الوجود أصلا ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب .

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهى التى تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم . وللناطقه قوتان : قوة نظرية تحصل المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن .

والعقل النظرى على مراتب : العقل الهيولانى والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد .

١ — أما الهيولانى أو العقل بالقوة فهو قوه من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها (١) فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تقابل العقل المادى عند الكندى والاسكندر الأفروديسى .

٢ — العقل بالملكة أو العقل بالفعل ، وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات بالفعل ، فإذا حصلت المعقولات بالفعل فى العقل صارت له ملكة وأصبح هو عقلا بالفعل وذلك بالنسبة لما تعقله من معقولات ، أما مالم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة . إذ أن للمعقولات وجودين : وجود بالقوة فى الأشياء قبل أن تعقل ووجود آخر لها فى العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية عن علائق المادة .

٣ — العقل المستفاد : وحينما تصبح المعقولات قائمة فى العقل بحيث

---

(١) رسالة العقل للفارابى ص ١٢ .

يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه فى هذه الحالة يسمى عقلا مستفاداً ، إذ هو العقل بالفعل الذى عقل المعقولات المجردة ، وأصبح فى إستطاعته أن يدرك الصور المفارقة أى تلك التى لم تكن فى مادة أصلا كالعقول السماوية ، ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة اطلاقا بعكس الهيولانى والعقل بالملكة لهذا فهو وحده الجزء الخالد فى النفس وهو القريب من العقل الفعال .

٤ ــ العقل الفعال : ليس هذا العقل من مراتب العقول الانسانية إذ هو عقل كونى ويسميه الفارابى الروح الأمين وروح القدس وهو آخر سلسلة العقول السماوية وهو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، ويخرج العقل من القوة إلى الفعل إنسياقا مع المبدأ الأرسطى العام القائل بأن كل ماهو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شىء آخر بالفعل . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الانسانى كنسبة الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من أبصار بالقوة إلى أبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركا بالفعل بعد أن كان بالقوة (١) .

والفارابى يسمى العقل الفعال « واهب الصور » ، ويقصد بذلك أن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعاً أى صور الموجودات وهذه هى المثل الأفلاطونية ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها ، أما الفارابى فإنه يتابع رأى أفلوطين فيضع المثل فى العقل الفعال أو عقل فلك القمر وكان أفلوطين قد وضعها فى العقل الأول الصادر عن الواحد .

وإذا كان العقل الفعال هو الذى يمكن العقل الانسانى من الإنتقال من القوة إلى الفعل فإن المعرفة الانسانية تصبح مرتبطة بعامل كونى خارج من النفس ، ومن ثم كيف نفسر قبول الفارابى للإدراك الحسى وإعتباره أول

---

(١) رسالة فى العقل ص ٢٥ وما بعدها .

طرق المعرفة ؟ الواقع أننا نجد عند الفارابى مزيجا من موقفين متعارضين : الموقف الأول لأرسطو الذى يؤكد أن كل معرفة فإنما مصدرها الأول الإحساس، أما الموقف الثانى فهو أنه ولو أن لدى النفس استعداداً للمعرفة ، إلا أن عملية المعرفة ذاتها هى إشراق من العقل الفعال ، ولم يبين الفارابى صراحة تدخل الفعل الإشراقى فى عمليات الإحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضى ذلك . وسنرى كيف يوضح السهروردى صاحب الإشراق قيمة العامل الإشراقى ، وتدخله فى عمليات الإحساس ، وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الإشراقى أسباب الظهور .

٣ - الأخلاق (١)

تستمد نظرية الفارابى فى الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التى ترى فى السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها، كما أنها تنبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقى . فالأخلاق عند كل من الفارابى وأرسطو علم عملى ، أى أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة وإتباع القدوة الصالحة لإكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير(٢) ولكنه ينميها بالفعل والممارسة (٣) . وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابى تخضع للعلم المدنى أى لعلم السياسة ، فكأن السلوك الفردى يتفرع من السلوك الاجتماعى، وهكذا يظهر الإرتباط الوثيق بين نظرية الفارابى فى

---

(١) فيما يختص بموقف الفارابى الأخلاقى والسياسى راجع مؤلفاته التالية : آراء أهل المدينة الفاضلة » « كتاب السياسة » « السياسات المدنية » « تحصيل السعادة » « رسالة فى التنبيه على سبيل السعادة » « الملكة الفاضلة » « المبادىء الانسانية » « جوامع كتاب النواميس لأفلاطون » . وفيما يختص بنظرية النبوة راجع : « تحصيل السعادة ص ٤٣ وما بعدها » « آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٥ ومابعدها » .

(٢) اشارة الفارابى هنا إلى القوة الفطرية على فعل الخيرقد تكون بتأثير أفلاطون ، وكان يمكن ردها أيضاً لأرسطو باعتبار أنها قوة صدفة تخرج إلى الفعل بالممارسة ولكن الفارابى يشير بصراحة إلى أنها **قوة فطرية** وأرسطويرفض التسليم بمبادىء أى قوى فطرية سابقة على التجربة أو الممارسة .

(٣) يقول الفارابى : « ان الأشياء التى اذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل ، هى الأفعال التى شأنها أن تكون فى أصحاب الأخلاق الجميلة ، والتى تكسبنا الخلق القبيح هى الأفعال التى تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة ، والحال فى التى بها يستفاد تحصيل الأخلاق، كالحال فى التى تستفاد بها الصناعات .. (والفعل) الجميل ممكن للانسان ، أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التى فطرعليها وأما بعد حصولها بالفعل ، وهذه الأفعال التى تكون عن الأخلاق ، إذا حصلت بأعيانها ، حتى اعتادها الانسان قبل حصول الأخلاق ، حصلت الأخلاق » التنبيه على سبيل السعادة — طبعة حيدر أباد الدكن ١٣٤٦ هـ ص ٨

المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية ، من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدنى على السواء .

١ — السعادة كخير أقصى وأكمل الغايات :

يقول الفارابى : « السعادة هى غاية مايتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها ، فإنما ينحوها على أنها كمال ما . . وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان ، فانما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لامحالة مؤثر ، ولما كانت الغايات التى تشوق على أنها خيرات مؤثرة ، كثيرة ، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها (إذ أنها تؤثر لذاتها وما يؤثر لذاته ، أفضل مما لا يؤثر لغير ذاته) »(١) .

وإذن فكل إنسان يطلب السعادة ، وهو يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية ، وهذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها ويؤثرها على غيرها ، ولما كانت السعادة هى من بين الغايات أعظمها قدرا ، وأنها إذا تحققت للانسان لم يحتج لغاية أخرى غيرها ، تبين لنا أنها إنما تطلب لذاتها ، وأنها مكتفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للانسان وأكمل الخيرات التى يفضلها على غيرها .

فما هو إذن السبيل إلى تحقيقها والأمور التى بها يمكن الوصول اليها ؟ وسنرى كيف يتم تحصيل السعادة عن طريق ممارسة الفضائل .

٢ ـ الفضيلة .

يرى الفارابى أننا نحصل عن السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية . وهو يرتب أربعة أجناس للفضائل وهى : الفضائل

(١) م . س — ص ٢ ومابعدها .

النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية (١) .

أما الأولى فانها تنصب على طلب المبادىء الأولية للمعرفة والعلم بالأشياء علما نظريا فحسب من حيث هى موجودات لامن حيث منفعتها العملية ، وأما الثانية فالمقصود بها ـ على الأرجح عند الفارابى ـ علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب (٢). والثالثة وهى الفضائل الاخلاقية مدارها البحث فى السلوك الأخلاقى للانسان .. وأخيرا الفضائل العملية التى يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة .

ولما كانت الفضائل الأخلاقية هى أسمى هذه الفضائل قدرا وأشرفها مرتبة من حيث أنها أكثر الفضائل اسهاما فى تحقيق السعادة ، فالفلسفة الأخلاقية هى التى تضع قواعد السلوك المؤدى إلى تحصيل السعادة وهى تشتقها من الممارسة العملية والتجربة الحيوية ، لهذا نجد الفارابى يهتم بدراستها وبيان الطرق المؤدية إلى تحصيلها .

ويلاحظ أن المعلم الثانى قد استعار نظرية أرسطو (٣) فى تعريف الفضيلة الخلقية ومضمونها أن الفضيلة هى ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين : إفراط وتفريط كليهما رذيلة ، والمقصود بالوسط العدل ـ وهو غير الوسط الحسابى ـ أنه الذى يحدده مجال الممارسة والعمل ، فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور ، ولكنها أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والكرم وسط بين التقتير والاسراف ولكنه إلى الاسراف أقرب .

وكذلك يعدد الفارابى ـ مثله فى ذلك مثل أرسطو ـ أنواع اللذات ويرى أن

---

(١) تحصيل السعادة ص ٢٢ — ٣١ .

(٢) م٠ س — ص ٢٢

(٣) تاريخ الفكر الفلسفى « أرسطو » للمؤلف ف ٨ ص ٢١٠ : « الأخلاق » .

لذات الحواس سريعة سهلة المنال ، أما لذات العقل التى تكتسب بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الرؤية والتمييز وقوة العزم ، ويعنى بها الحكمة ، فهى تطابق أسمى غاية يتوق إلى بلوغها الانسان من حيث أنها تمام كمال فعله الخاص به من حيث هو ناطق ، أى حاصل على التعقل ، وبهذا المعنى يكون فعل التعقل هو الفعل المطابق لخير الانسان الأقصى أى لسعادته ، فالحكمة إذن هى فضيلة الانسان بل هى أسمى فضائله المحققة لسعادته .

وإذا كان الفارابى يميز بين مايحتاج إلى تعليم وما يحتاج إلى تأدب وممارسة فى الفضائل ، والفضائل الخلقية من بين مايحتاج إلى التأدب منها . أننا نلاحظ بصفة عامة أن المعلم الثانى يحاول أن يعمم نظرية أرسطو فى الفضائل الأخلاقية على سائر أجناس الفضائل ، فهو يرى أن الصناعة سواء كانت نظرية أو عملية فهى فى حاجة إلى تعلم وتأمل واستدامة نظر ، وممارسة حتى ترسخ ملكتها فى الذهن ، أى أن الفضائل كلها تتطلب التعليم والممارسة والتأدب على تفاوت تباينها .

فمن الذى يتولى مهمة التعليم والتأديب إذن ؟

يرى الفارابى أن الرئيس أو من ينوب عنه هو الذى يقوم بالمهمتين معا أى بالتعليم والتأديب ، وهو يشير بهذا إلى رئيس المدينة الفاضلة .

وهكذا نلاحظ كيف ينتقل من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة وربط فلسفة الأخلاق بفلسفة السياسة على نحو مافعل أرسطو كما ذكرنا فى موضع سابق .

السياسة

الفارابي كأرسطو يجعل الأخلاق فرعا للسياسة ، فاذا كان مدار البحث فى الأخلاق دراسة السلوك الفردى المؤدى إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة ، فان مجال البحث فى السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره . فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة ، ولا يتم تحصيل السعادة لمجموع الأفراد إلا إذا عاشوا فى مجتمع ما ، وهذا يفضى بنا إلى البحث عن أفضل أنواع الاجتماع الانسانى التى تتحقق عن طريقها غايات الانسان ، وهى السعادة .

المدينة الفاضلة :

يحذو الفارابى حذو أفلاطون والقديس أغسطين وغيرهما من الذين استهوتهم النظرة الطوبائية ، وهم فى هذا الاتجاه انما يعكسون الشعور المرير بما انتهى اليه الواقع الاجتماعى فى عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد ولهذا فهم يخططون « المدن الفاضلة » لتحقيق آمالهم فى مجتمع أفضل .

وقد تأثر الفارابى بصفة مباشرة بجمهورية أفلاطون وكان معنيا بترجمة آثاره السياسية وتتبعها سواء فى نصوصها المباشرة أو فى جوامع جالينوس ، وفى رأيه كما سنرى أن اجتماع المدينة هو أفضل أنواع الاجتماع على الاطلاق .

١ ـ الانسان مدنى بالطبع :

وقبل أن يستعرض الفارابى آراءه فى أنواع التجمع الانسانى يحرص على التأكيد بأن الانسان مدنى بطبعه ، وأن الاجتماع البشرى هو طريقه

إلى تحصيل الكمالات التى فطر عليها، وأن الحياة فى المجتمع هى التى تهيء الفرد لنيل السعادة التى هى غاية كل واحد من أفراده .

يقول الفارابى : أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ كمالاته « وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له ، وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغى أن يسعى له بانسان أو أناس غيره . . وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو فى نوعه ،فلذلك يسمى الحيوان الانسى والحيوان المدنى » (١) .

٢ ـ تقسيم المجتمعات :

وإذن فالفرد لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع ، إذ الإجتماع ضرورة لامناص منها لبنى البشر . ولكن أى نوع من المجتمعات يصلح لتحقيق الكمالات الإنسانية ؟

ولكى يجيب الفارابى على هذا التساؤل يلجأ إلى التمييز بين **المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة**

أ) المجتمعات الكاملة :

أما الكاملة فمنها مجتمعات **عظمى** وغيرها **وسطى** وأخرى **صغرى** ..

والمجتمعات العظمى هى مجموعة الأمم والشعوب التى تقطن المعمـــور أى المجتمع الإنسانى بأسره حيث تجتمع عدة أمم وتتعاون فيما بينها لتحقيق سعادتها ، وتختلف الأمم بفعل ظروف المكان والزمان والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ،

---

(١) تحصيل السعادة ص ١٤.

أما المجتمعات الوسطى فهى مجتمع كل أمة على حدة .

وتبقى المجتمعات الصغرى ويمثلها مجتمع المدينة واجتماع المدينة هو أول مراتب الكمال فى الاجتماعات البشرية (١) .

ب) المجتمعات الناقصة :

أما المجتمعات الناقصة فهى تجمعات القرى والمحال والسكك والبيوت .

يقول الفارابى : « وأما الاجتماعات فى القرى والمحال والسكك والبيوت ، فهى الاجتماعات الناقصة . ومنها ما هو أنقص جداً ، وهو الاجتماع المنزلى ، وهو جزء للاجتماع فى السكة ، والاجتماع فى السكة هو جزء للاجتماع فى المحلة ، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدنى . . والاجتماعات فى المحال والاجتماعات فى القرى ، كلتاهما لأجل المدينة . غير أن الفرق بينهما ان المحال أجزاء للمدينة ، والقرى خادمة للمدينة » (٢).

وإذن فالمدينة هى أول الدرجات فى الاجتماع الكامل ، وقد وضع الفارابى تقسيماته لأنواع الاجتماع لكى يصل إلى الوقوف طويلا عند مجتمع المدينة ، وهو مدار البحث فى الفلسفة السياسية عند المعلم الثانى ، وليس هذا أمراً جديداً فى هذا المجال ، فقد كان تجمع المدينة هو الصورة المثلى للاجتماع البشرى عند اليونان نظراً لعدم تجانس الشعوب فى الدول الكبيرة والامبراطوريات القديمة ، ولم يكن الحال على هذا النحو فى عصر الفارابى فعلى الرغم من إنقسام دولة الخلافة إلى دويلات صغيرة إلا أن كل دولة منها كانت تحتل رقعة كبيرة من الارض وتشتمل على مدن وأقاليم كثيرة ، ولهذا فقد كان التصور السياسى

(١) السياسات المدنية ص ٣٩ .

(٢) م – س ص ٣٩ – ٤٠ .

لمجتمع المدينة غريباً على الفكر الاسلامى .

والأمر الثانى أن الفارابى لم يشر الى أهمية الأسرة بإعتبارها الخلية الأولى فى المجتمع وأدخلها فى عداد المجتمعات الناقصة فهى جزء من اجتماع السكة مع أن التماسك الاجتماعى فى الأسرة أقوى بكثير منه فى المدينة أو فى الدرب أوالشارع الذى تقطنه جماعة من الأسرة قد تكون متباعدة لايربط بينها سوى الجوار الظاهرى . . ويرجع هذا التغاضى عن بحث موضوع الأسرة الى أمرين : الأول أن أفلاطون كان قد قضى على نظام الأسرة فى الجمهورية وأحل محلها نظامه الشيوعى المعروف ، ولهذا لم يجد الفارابى عند أفلاطون أى كلام عن نظام الاجتماع المنزلى ، على الرغم من أن الفيلسوف اليونانى قد عدل عن كثير من آرائه بهذا الصدد فى كتاب القوانين وهو من أعمال الشيخوخة . وربما كانت للفارابى ترجمات أو تعليقات متفرقة على هذا الكتاب ، ولكن الحقيقة أنه لم يتحول فى آراء أهل المدينة الفاضلة عن الموقف الافلاطونى فى الجمهورية فى جملته، والأمر الثانى أنه ربما خشى أن يجره البحث فى الاجتماع المنزلى أى فى نظام الأسرة إلى الخوض فى موضوعات تخرجه عن مجتمع المدينة مثل انتساب الأسرة إلى القبيلة أو العشيرة على نحو ماكان سائراً عند العرب .

٣ ـ التمييز بين المدينة الفاضلة وأضدادها :

إن العلامة المميزة للمدينة الفاضلة عند الفارابى هى شيوع التعاون بين أفرادها لتحصيل السعادة ، إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة ومجموعة الأمم فاضلة .

« فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها

السعادة فى الحقيقية ، هى المدينة الفاضلة . والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون إذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة » (١) .

ويتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة وخضوعهم لمبدأ تقسيم العمل كما سنرى حين الكلام عن تكامل الوظائف وتكافل الأعضاء فى هذه المدينة .

أما **المدن غير الفاضلة** (٢) فهى تجمعات جاهلة ضالة وضارة ويشير الفارابى الى خمسة أقسام رئيسية منها هى :

١ ــ المدينة الجاهلة .
٢ ــ المدينة الفاسقة .
٣ ــ المدينة المبتدلة .
٤ ــ المدينة الضالة .
٥ ــ النوابت (أو مجتمع الجريمة) .

اولا ـ المدينة الجاهلة :

أهل هذه المدينة يتوهمون أن سعادتهم تتحقق بالإنغمار فى ممارسة الملذات الحسية وجمع الثروة والحفاظ على سلامة الأبدان ، وهم بهذا يجهلون السعادة الحقة . . . ويعدد الفارابى سبعة أنواع للمدن الجاهلة :

١ ــ المدينة الضرورية : ويعيش فيهـــا الناس على طلب الضروريات التى تحفظ عليهم حياتهم .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص٧٨ ــ ٧٩ .
(٢) م . س ــ ص ٩٠ ــ ٩٢ ، السياسات المدنية ص ٥٩ ــ ٧٧ .

٢ — المدينة البدالة : وهى التى تطلب فيها الثروة لذاتها .

٣ — مدينة الخسة والشقوة : ويطلب أصحابها اللذة المحسوسة دون سواها.

٤ — مدينة الكرامة : يعمل أهلها على بلوغ المجد والعظمة والكرامة بالقول والعمـــل .

٥ — مدينة التغلب : وأهلها يسعون دائماً للسيطرة والتغلب على جيرانهم .

٦ — المدينة الجماعية : وهى التى يعيش فيها كل فرد حسبما يشاء ، ولا سلطان فيها لأى فرد على آخر .

٧ — مدينة النذالة : يجمع أهلها الثروة ولا ينفقون منها شيئاً .

ثانيا — المدينة الفاسقة :

وهى التى يتصف أهلها بالعلم دون العمل ، إذ أنهم يعرفون تماما مايعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أعمالهم تدخل تحت طائلة أعمال المدن الجاهلة .

ثالثا — المدينة المتبدلة :

وهى التى دب الفساد فى آراء أهلها وأفعالهم لأنهم غيروا معتقـدهم المطـابق لآراء أهل المدينة الفاضلة .

رابعا — المدينة الضالة :

وأهلها لايتبعون العقيدة الصحيحـة فى الله والعقل الفعـال . ويخـادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحى .

خامسا ـ النوابت :

وهم أشبه بالبهائم أو الأشواك النابتة بين الزروع ويوجدون فى المدن الفاضلة ولكنهم يعيشون على تخومها فى الوادى ويجب استبعاد الأنس منهم أو قتله كالحيوانات المتوحشة . . وهو يشير هنا الى مجتمع الجريمة ويشتمل على المجرمين فى المدينة وعلى البغاة وقطاع الطرق ، والبدو الرحل الذين يشنون الغارات على مجتمعات المدن .

٤ ـ نظام المدينة :

تشبه المدينة الفاضلة جسم الانسان من حيث أن كل عضو فيها يختص بالقيام بعمل معين ، فاذا قام كل عضو بما هو مكلف به من عمل على الوجه الأكمل صار الجسم فى مجموعه صحيحاً والمدينة مستقرة .

وتترتب وظائف المدينة كما تترتب وظائف الجسم ، فنجد فى مقابل القلب ـ وهو العضو الرئيسى ـ رئيس المدينة الأعلى ثم تتدرج الوظائف الى أدناها حيث لا نجد بعد ذلك أى رياسة أو مرتبة . وهذا التدرج فى المراتب شبيه بالتدرج فى مراتب الوجود من حيث أنها تبدأ بالأول لتنتهى الى المادة الأولى والعناصر الأربعة .

ورئيس المدينة يسمو الى درجة العقل الفعال ، وهو مصدر الحياة والنظام فى المدينة ، جيد الفهم محباً للعلم وعادلا .

وهو الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون (١) الحاصل على حاسة سادسة يدرك بها المعقولات الصرفة والحقائق العامة وذلك عن طريق اتصاله بالعقل الفعال ولا يتيسر له اكتساب هذه المعارف إلا بعد اشتغاله بالرياضيات والمجاهدات والتأمل العقلى .

(١) جمهورية أفلاطون ص ٤٨٤ .

أما إذا كان اتصاله بالعقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية فانه يكون نبياً .

يقول الفارابي : « فيكون الله عز وجل يوحى اليه (أى إلى الإنسان) بتوسط العقل الفعال ، فيكون مايفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بمـا سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فى الالهى »(١) .

وهذا يعنى أن النبى يستخدم المخيلة وهى من قوى النفس الإنسانية المصورة للوحى والمنبئة بالمستقبل ، فالنبى إذن هو الذى يتمكن من رؤية أمور الوحى فى حال اليقظة والنوم ، وكذلك فهو يخبرنا عن المستقبل بما وهبه الله من قوة قدسية ممتازة .

٥ — المدينة الفاضلة عند الفارابى (دراسة نقدية) :

لا شك أن الخطوط العامة لمدينة الفارابى الفاضلة إنما ترجع إلى أصـل أفلاطونى فى الجمهورية(٢) .

١ — فأول ما يقابلنا عن فكرة « الرئيس » حاكم المدينة والصفات التى خلعها عليه الفارابى . فهى بعينها مواصفات حاكم مدينة أفلاطون الفيلسوف وقد أشار المعلم الثانى بصراحة إلى أن الرئيس يتعين أن يكون فيلسوفا أى ذلك الشخص الذى وصل إلى أعلى مراتب المعرفة أى الحكمة التى تنطوى على صفق

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٦ .

(٢) فيما يختص بموقف أفلاطون السياسى فى الجمهورية ، راجع كتابنا « تاريخ الفـكر الفلسفى (عند اليونان) الجزء الأول الطبعة الخامسة ١٩٧٣» .

النظر والعمل . ولكنه أجاز أن يكون هذا الرئيس من غير الفلاسفة على شريطة أن يكون له مستشاراً فيلسوف . ويبدو أن هذا الاتجاه يخفى نوعا من المجاملة أو القبول لصورة الرياسة فى عصره ، وقد كان عليه احترام رئاسة الخليفة أو الوالى أو الأمير للدولة الإسلامية حينذاك مع اشتراط وجود الفيلسوف إلى جوار الحاكم الإسلامى .

٢ — والفكرة الأساسية والثانية التى نجدها فى مدينة الفارابى هى أن علامة المدينة الفاضلة هى شيوع التعاون بين أفرادها . وإذا رجعنـــا إلى جمهورية أفلاطون وجدنا أن الفكرة الرئيسية فيها هى فكرة العدالة ، كيف تتحقق العدالة بالنسبة للفرد فى ظل الدولة ، وبالنسبة للدولة بمختلف طبقاتها ، ويشير أفلاطون إلى أن مبدأ تقسيم العمل قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة ، فكما أن خلاص النفس مرهونا بحفظ التناسب بين قواعدها الثلاث واقرار التعاون الوثيق بينها ، فكذلك يكون مفهوم العدالة بالنسبة للدولة إذ تتمثل فى التعاون وحفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث (الحاكم والحراس والشعب)، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف ، فكأن الفارابى قد فهم فكرة العدالة فى الجمهورية على أنها تنتج التعاون بين الأفراد ، أو أنه إذ اشاع التعاون بين أفراد المدينة وفئاتها كان ذلك دليلا على أن المدينة تسودها العدالة التى هى حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة فى المدينة .

وإذا انتقلنا إلى تقسيم الفارابى للمدن إلى فاضلة وغير فاضلة فان الملاحظة الأولى على هـــذا التقسيم أنه يبدو أنه يخضع لعوامل دينية فى بعض اتجاهاته ويغلب على الظن أنه تصور أن المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها إلا فى السياق الزمنى لظهور الإسلام أى فى عصر النبوة المحمدية ، وعلى هذا فتكون اضدادها فى خلال نفس العصر الإسلامى مدنا تعلم الحق أى قد وصلتها الدعوة

الإسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال ، وهذه هى المدن الفاسقة والمتبدلة والضالة والنوابت . وربما قصد بالمدينة الفاسقة الاشارة إلى رأى المعتزلة القائلين بأن مرتكب الكبيرة فاسق وهو فى منزلة بين المنزلتين ، وهذا يعنى أنه ذو إيمان ناقص من ناحية العمل مع علمه بالحق ، أما المتبدلة **فهى تشير** إلى أهل الردة أو إلى أهل المجون والخلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم .

والمدينة الضالة تنطبق أوصافها على أصحاب الدعاوى المضللة من دهرية جاحدين للصانع أو سفسطائية تعاند فى الحقائق أو باطنية تزعم أن لأئمتها صفة التأله ومنهم اخوان الصفا والاسماعيلية وغلاة الشيعة .

وتبقى النوابت : وهم أهل مجتمع الجريمة الذين يعدون خطرا على الاجتماع البشرى . وقد ألزمت الشريعة الحاكم بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق ، واللصوص ، والقتلة . . . ومنهم الحشاشون من اتباع الحسن الصباح المدافعون عن الدعوة الاسماعيلية الفاطمية . وكذلك البدو الرحل من الاعراب غير المتحضرين وقد وصفهم القرآن بأنهم أشد كفراً ونفاقا .

٣ — ويلاحظ أننا لم نذكر المدن الجاهلة وأقسامها حين كلامنا عن اضداد المدن الفاضلة فى الفقرة السابقة ، وليس يعنى هذا انها لا تعد اضداد أيضا للمدينة الفاضلة عند الفارابى . بل لأنها على ما يبدو إنما تنطبق شروطها على العصر الجاهلى السابق على الإسلام لأن عذر أهلها أنهم لا يعرفون شيئا عن دعوة الحق ، والدليل على هذا هو أن أول نوع منها يذكره الفارابى وهى المدينة الضرورية ويعدها مدينة غير فاضلة ، يشير اليه أفلاطون فى الجمهورية باسم المجتمع الطبيعى الأول الذى كان موجودا فى العصر الذهبى حيث توجد عدة أسر مجتمعة لا تطلب سوى اشباع حاجاتها الأولية من مأكل وملبس ومشرب ومسكن . وأفلاطون

يرفع من رتبة هذا المجتمع ويعده مجتمعا راقيا بينما يجعله الفارابى مجتمعا غير فاضل لأنه يجهل مبادىء الدعوة المحمدية ، أى أنه من مجتمعات الجاهلية قبل ظهور الإسلام .

٤ — ويشير أفلاطون إلى أن هـذا النظام الطبيعى الاول قد ولى وانقضى ولم يبق منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسى للمجتمع وهى على التوالى : الثيموقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والطغيان . وإذا أمعنـــا النظر فى الأنواع الستة الباقية للمدن الجاهلة فاننا نجد أن :

ا) مدينة الكرامة ومدينة التغلب عند الفارابى تقابلان التيموقراطيـة عند أفلاطون .

ب) ومدينة الخسة والشقاوة والمدينة البدالة تقابلان الأوليجاركية .

ج) أما المدينة الجماعية فانها تقابل الديمقراطية .

د) وأخيرا مدينة النذالة وهى تقابل الطغيان .

٥ — وهكذا نجد أن مدينة الفارابى الفاضلة التى حاول فيها التوفيق بين آراء أفلاطون فى الفلسفة السياسية ومسلمات الوحى والرسالة الإسلاميـة هى صورة صادقة لجهود فلاسفة الإسلام الذى يتمثل فى حـركة التوفيق بين العقل والنقل . أى بين الفلسفة والدين ، فى اطار حركة التلفيق الـكبرى التى وقعوا ضحيـــة لها فخلطوا بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين على ما سنرى أيضا عنـد ابن سينا فى كتبه المشائية .

وكما رأينا عند الفارابى أيضا فى آراء أهل المدينة الفاضـلة حيث خلط فى موقفه الأخلاقى بين قول أفلاطون بالمبادىء الفطرية ونظرية أرسطو فى الفضيلة القائمة على الاكتساب ، وكذلك قبوله لنظرية الفيض وقوله بالعقل الفعال كعقل

كونى ميتافيزيقى ، وهذه آراء صادرة عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية القديمة .

خاتمـــة :

اتضح لنا مما سبق أن الفارابى بذل مجهودا كبيرا فى فهم كتب أرسطو واستجلاء نصوصه الغامضة ولاسيما كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة) ولكن النصوص المنحولة والتى نسبت خطأ لأرسطو جاءت لتضيف عقبات أخرى لا يمكن تخطيها ، الأمر الذى أدى به إلى الإبتعاد عن الخط المذهبى الأرسطى والإقتراب كثيراً من مذهب أفلاطون .

ففى الإلهيات نراه يستعير من « الجمهورية » فكرة « إله الخير » ذى الاشراق المستمر والذى يشبهه بالشمس كأفلاطون ، ثم يتابع تحديد مراتب الصدور ، وينتهى إلى القول بأن ثمة عقولا كونية عشرة . وقد كشف البحث عن أن نظرية العقول العشرة ، هى الصورة الأفلوطينية المتأخرة لموقف أفلاطون الرياضى بصدد المثل الرياضية وارجاعها إلى الأعداد العشرة المثالية فضلا عن أن نظرية الصدور ذاتها تعتبر فى ذاتها الحصيلة النهائية لتطور نظرية المثـــل فى مدرسة أفلاطون المتأخرة ، وأن مشكلة « المشاركة » كانت هى العامل المحرك الذى دفع بالنظرية إلى هذه الصورة الأخيرة(١) .

ومما لا شك فيه أيضاً أن أدلته على وجود الله بعضها أفلاطونى والبعض الآخر أرسطى ، وكذلك فإن الدليل الذى يستند إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن يرد أصلا إلى مشكلة الوحدة والكثرة عند أفلاطون والتى كانت مدار البحث فى محاولة فيليبوس لأفلاطون .

---

(١) راجع بحثنا بالفرنسية عن « إنتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

ونجد أيضاً أن كثيراً من تعاليمه الأخلاقية والسياسية مستمدة من أفلاطون وقد حاول الفارابى أيضاً أن يصبغها بالصبغة الإسلامية كما فعل بصدد الإلهيات .

أما فيما يختص بالمباحث النفسية فنراه يستخدم تعريفات وأدلة أفلاطونية وأرسطية وهو فى تعداده لقوى النفس ينقل كثيراً عن النصوص الأرسطية(١).

وكما كان موقف أرسطو قلقاً بصدد مشكلة الخلود نجد أيضاً نفس الشيء عند الفارابى . وكذلك فهو يستعير فكرة العقل الفعال من شراح أرسطو ويسميه « واهب الصور » .

على أن مجهود الفارابى الخاص إنما يبدو أثره بوضوح فى محاولة التوفيق بين الوحى والعقل والقاء الضوء بطريقة فذة على مشكلة النبوة وتفسيرها .

ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أنه أفاد بدرجة كبيرة من كتابات أفلاطون السياسية فى وضع فلسفته السياسية ، مع أنه حاول إعطاءها صبغة إسلامية ، ومع هذا فقد بقيت أصولها اليونانية ظاهرة للعيان .

والخلاصة أنه على الرغم من أن الفارابى يعد من أكثر فلاسفة الإسلام فهماً لفلسفة اليونان ، إلا أنه لم يتمكن من التحرر من الخلط الشنيع الذى ساقته إلى عصره الترجمات السريانية الملفقة ، فكان عليه أن يتناول المواد المتاحة له بالصورة التى وصلت اليه ليقيم منها مذهباً فلسفياً إسلامياً أفلاطونى الجوهر أرسطى المظهر، وتبقى الاصالة هنا موضع المناقشة والنظر !! .

---

(١) راجع كتاب النفس لأرسطو .

الفصل الثالث عشر

الشيخ الرئيس ابن سينا

٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م – ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م

إذا كان الكندى قد وضع الخطوط العريضة الأولى لبناء الفلسفة الاسلامية التى تتجه إلى معالجة مشكلة العقـــل والوحى ، وكان الفارابى هو الذى تناول مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، فان ابن سينا قد وجد الطريق ممهدا وأسلوب التلفيق والتخير معترفا به . ولهذا فاننا لايمكن أن نعتبر ابن سينا مجددا فى الفكر الاسلامى بقدر ما كان مفصلا وشارحا لمختصرات الفارابى .

على أننا نلاحظ أن البذور الأولى للافلاطونية التى نجدها بصورة محدودة عند الكندى ثم بصورة أكثر وضوحا عند الفارابى ، نجدها وقد أخذت تتضح معالمها وتنضج فى رسائل ابن سينا وعلى الأخص الصوفية منها ، ولسنا نريد فى عرضنا لمذهب ابن سينا أن نبين بوضوح أصالة التيار الأفلاطونى فى مذهب ابن سينا لأن دراسة كهذه قد لاتسمح بها صفحات هذا الكتاب الذى يقوم أصلا على استعراض جملة من المواقف الفلسفية مع مقدمات تنير جوانب هذه المواقف مما يقتضينا أن نترك للقارىء مجالا للنظر والتأمل . ولهذا نكتفى بايراد نبذة عن مذهب ابن سينا المعروف مما يساعد على التعريف به وبآثاره مرجئين الدراسة الدقيقة للتيار الأفلاطونى فى مذهب ابن سينا لسفر آخر .

١ – حياة ابن سينا وشخصيته :

ولد ابن سينا فى قرية أفشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هجرية

الموافق ٩٨٠ ميلادية . وهو أبو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس ، وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام فى بلدة بخارى واشتغل فيها بالصرافة ويقال أنه انخرط فى عداد « الاسماعيلية » وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه (١) ، رغم أن ابن سينا يذكر أنه كان يفهم أقوال الأسماعيلية وقلبه بعيد عنهم .

ويمكن أن تقسم حياة ابن سينا إلى مرحلتين : مرحلة التحصيل ومرحلة الانتاج العلمى ، أما المرحلة الأولى فنجد ابن سينا خلالها يستظهر القرآن ويدرس العلوم الدينية والشرعية وعلم النجوم على طريقة أهل العصر . . وكان سنه إذ ذاك لايتجاوز العاشرة . ثم نراه بعــد ذلك يقبل على دراسة المنطق والرياضيات والطبيعات وعلوم ما بعد الطبيعة وغيرها .

وقد ذكرت المراجع التى تتناول سيرته أنه تلقى فن الطب عن عيسى بن يحيى الطبيب المسيحى ولم تلبث شهرته أن ذاعت كطبيب ولم يكد يبلغ السادسة عشر فتوافد عليه الاطباء من كل حدب ليأخذوا عنه ويسترشدوا بأساليبه فى معالجة

---

(١) راجع البيهقى ص ٣٦ والشهروزرى مخطوط ص ٢٢٤ — راجع أيضا كتاب توفيق التطبيق نشرة دكتور مصطفى حلمى سنة ١٩٥٤ وفيه يثبت مؤلفه أن ابن سينا أثنا عشرى — ومؤلف هذا الكتاب هو على بن شيخ فضل الله الجيلانى ويتضح من أقوال الجيلانى أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الامامية الأثنا عشرية سواء فى المسائل الشيعية الاعتقادية كمسألة العصمة ومسألة الامامة ومسألة الخلافة ، وكذلك تأثر بآراء الشيعة الاعتقادية فى النفس الانسانية وخواص القوة القدسية ومشكلة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد وغير ذلك من المسائل التى يعرض لها ابن سينا . وقد أجمل مؤلف الرسالة القول فى مذهب ابن سينا حينما سأله أحد الحاضرين فى مناقشة بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هجرية عن حقيقة مذهب ابن سينا فأجابه بأن ابن سينا من الامامية . راجع مقال الدكتور محمد مصطفى حلمى عن « ابن سينا والشيعة » فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، بغداد سنة ١٩٥٢ .

الأمراض ، ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته ، فنجح ابن سينا فى علاجه وشفى السلطان من مرضه العضال وكانت مكافأته له أن فتح له أبواب مكتبته . فأقبل ابن سينا فى نهم على قراءة ما تحتويه من كتب نادرة وحينما احترقت هذه المكتبة قيل أنه هو الذى أحرقها حتى لا يطلع أحد غيره على ماتشتمل عليه من نفائس الكتب .

وفيما يختص بالفلسفة نجد أبن سينا يكرس سنتين من سنوات دراسته الأولى لتفهم مشا كل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية مواصلا العمل فى النهار والدراسة فى الليل . وكان يرى حلول المشا كل المستعصية فى أحلامه أثناء النوم . ويذكر الشيخ الرئيس عن نفسه أثناء فترة تحصيله للفلسفة أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ولكنه حينما وقع بين يديه مصادفة كتاب الفارابى فى « أغراض ما بعد الطبيعة » أوضح له ما كان مستغلقا عليه .

هذه هى المرحلة الأولى من حياة الشيخ الرئيس تميزت بأقباله النهم على الدراسة العلمية والفلسفية مع مواصلة العمل فى ميدان الطب بعد سن السادسة عشر .

أما المرحلة الثانية من حياته وهى مرحلة الانتاج العلمى فانها تبدأ بعد سن الواحدة والعشرين. ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز ابن سينا أن يعكف على التأليف والكتابة فى عصر تتنازعه الخلافات السياسية والمذهبية، فضلا عن أنه هو نفسه قد شارك فى هذه الأحداث ، وكان ذيوع صيته كطبيب كفيلا بأن يقضى على مايمكن أن يدخره من وقت للكتابة ولكنه استطاع وسط هذا الجو

المتأزم أن يختزل ساعات طويلة لتحرير ما انتج من آثار فى عصر فتن واضطرابات هو العصر العباسى الثانى الذى تمزقت فيه دولة الخلافة الاسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضا ، فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ ﻫ وسموا حكامهم بالسلاطين وتنازل لهم الخليفة العباسى عن السلطة ودانت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هجرية . ومن ناحية أخرى نجد خراسان موطن ابن سينا وقد استقل بالحكم فيها السامانيون الذين اشتهر من بينهم منصور ابن نوح والذى ولد ابن سينا فى عهد أبيه نوح .

وقد تأثر ابن سينا كثيرا لوفاة والده فغادر بخارى إلى جرجان حيث تعرف فيها على أبى عبد الله الجوزجانى االذى لازمه طوال حياته وكتب جزءا من سيرته ، ثم تعرف أيضا على أبى محمد الشيرازى الذى خصص له داراً يلتقى فيها مع تلامذته للعلم والدراسة .

ولم تلبث ريح الاضطرابات السياسية أن هبت على جرجان فغادرها إلى همذان حيث استوزره أميرها شمس الدولة بعد أن شفاه من مرضه ولكن عسكر الأمير ثاروا عليه وسجنوه وتدخل الأمير فأطلق سراحه واسترضاه واستوزره ثانية بعد أن عالجه مرة أخرى وشفاه . وقد رفض ابن سينا أن يكون وزيرا لتاج الملك بن شمس الدولة بعد وفاة والده ، وعلم تاج الملك أن ابن سينا يؤثر خدمة علاء الدولة أمير أصفهان على خدمته هو فسجنه أربعة أشهر ثم أعاده إلى همذان. وما أن سنحت الفرصة لابن سينا حتى فر هاربا إلى أصفهان فأكرم أميرها وقادته واصطحبه فى غزواته وأسفاره .

لم تكن حياة ابن سينا إذن ـ على مارأينا ـ تسمح بالهدوء الذى يجب

أن يتوفر لمفكر مثله فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابى فنرى ابن سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو فى غمار حياة يغشاها العمل المستمر فى ميدان الطب والسياسة فضلا عما عرف عنه من اقبال شره على اللهو والمتعة الجسدية ، مما كان له أسوأ الأثر على صحته فأصيب بداء القولنج وتوفى به سنة ٤٢٨ هـ — ١٠٣٧ م . وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاما ودفن فى همذان .

٢ — مؤلفاته :

من أهم كتب ابن سينا :

أ) **كتاب الشفاء** : وينقسم هـذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق ، الطبيعيات ، الرياضيات . الإلهيات .. وهو فى ثمانية عشر مجلدا . وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب ، وقد نشر المدخل وهو مبحث الالفاظ فى منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان . وتوجد تراجم عبرية وأخرى سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب وقد ترجمت الإلهيات إلى الألمانية وترجمت أجزاء أخرى منه إلى الانجليزية وترجم مارجوليوث الفن التاسع فى الشعر إلى الانجليزية وقد ترجم الفن السادس من الطبيعيات إلى الفرنسية والفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الإلهيات . هذا عدا شروح أخرى وحواش على الشروح لعدة مؤلفين(١) .

ب) **كتاب النجاة** : وهو مختصر الشفاء وقد طبع فى روما مع كتاب القانون فى الطب سنة ١٥٩٢ وطبع كذلك فى مصر .

حـ) **كتاب الاشارات والتنبيهات** : وهو يلخص أبواب المنطق فى عشرة مناهج ومسائل الحكمة فى عشرة أنماط . وهـذا الكتاب هو آخر ما صنفه

(١) راجع « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواتى سنة ١٩٥٠ — ص ١٩ — ٧٩ .

ابن سينا فى الحكمة . ويلاحظ أن الانماط الأخيرة فى هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفى(١) .

وقد طبع هذا الكتاب فى ليدن سنة ١٨٩٢ عن تحقيق علمى للنص للمستشرق فورجيه . وقد نشر مهرن الانماط الثلاثة الأخيرة فى القسم الثانى من رسائله وعلق عليها ونقلها إلى الفرنسية (٢) . وقامت الآنسة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس ، بترجمة كتاب الاشارات إلى الفرنسية والتعليق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسى على الاشارات ودراسة تحليلية للنص ومصطلحاته وذلك بتكليف من اليونسكو .

وقد نشر سليمان دنيا كتاب الاشارات مؤخراً فى أجزاء متوالية .

د) **كتاب الحكمة المشرقية** : لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب فى التصوف ، وتعرض المستشرق نلليو لهذا الرأى وذهب إلى أن الكتاب خاص بفلسفة الشرقيين فى مقابل فلسفة الغربيين ، وقد ذكر السهروردى الاشراقى أنه لا يسلم بوجود حكمة مشرقية بمعنى اشراقية عند ابن سينا وأنه قد اطلع على « كراريس للرئيس أبى على بن سينا يزعم فيها أنه ذكر طرفا من الحكمة المشرقية » .

ويرد السهروردى على زعم ابن سينا هذا بقوله : « أنه لو كان هذا صحيحا لتضوع ريحها عليه » يقصد أنه لو كان ابن سينا اشراقيا حقا لما كانت حياته على ما ذكرنا من لهو وانكباب على الملذات ومشاركة فى شئون السياسة وغير ذلك . والحجة الثانية التى يوردها السهروردى ضد ابن سينا هى أنه لم يذكر الأصل الخسروانى أى الفارسى وهو مصدر الحكمة الاشراقية فى نظر السهروردى.

---

(١) المرجع السابق ص ٧٨ .
(٢) راجع مهرن : الرسائل الصوفية لأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا .

على أن نقد السهروردى أو غيره وكـذلك تخريج نللينو للمشكلة لا يقدم حلا حاسما للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب الحكمة المشرقية ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الاخرى المشائيـة ، إذ أن موقف ابن سينا الفلسفى الصوفى فى الانماط الأخيرة من الاشارات وفى رسائله الصوفية إنما يكشف لنا عن تيار اشراقى أفلاطونى سيلتقى مع الاشراقية عند السهروردى بعد أن يتأكد ويتضح من خلال نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا .

هـ) كتاب القانون فى الطب : ينقسم هـذا الكتاب إلى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم إلى اللاتينية وطبـع فى أوربا سنة ١٥٩٣ كما طبع فى الهند وفى بلاد أخرى ، وظلت جامعات أوربا تتدارسه حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادى .

و) نجد بعد هذا رسائل عدة لابن سينا فى : الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس وفى أحكام النجوم وفى تفسير سور من القرآن ... إلى آخره (١) .

مذهب ابن سينا الفلسفى

لم يكن ابن سينا صاحب مذهب جديد كما توهم بعض المؤرخين ولـكنه كان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفى التى اتسمت بها الفلسفة الاسلامية منذ نشأتها، وإذا جاز لنـا أن نفرق بين مذهب رسمى لابن سينا ومذهب حقيقى له ، فإن المذهب الرسمى هو المذهب المشائى القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التاسوعات وآثار الشراح ، ولم يكن ابن سينا فى هذا المجـال سوى المعلم الذى يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب ، واذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغه ولا يمتد أثره إلى المضمون ، فقـــد كان

(١) راجع « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواتى ــ ص ٣٥٤ ــ ٣٦٩ .

الفارابى - كما ذكرنا - هو الذى رسم الشكل العام للبناء الفلسفى عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحى وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفى الاسلامى . وإذا كان البعض يرى أن ابن سينا متأثر مباشرة بآراء المتكلمين وأن موقفه فيما يختص بالألوهية وصفاتها وغير ذلك من مشكلات الفلسفة الدينية إنما يعد استمراراً لمناقشة المواقف الكلامية ، فان ذلك لا يعنى انقطاع صلته بالفارابى من هذه الناحية ، ذلك أن هذه المشكلات التى كانت تموج بها الحياة العقلية الاسلامية وجدت طريقها إلى فلسفة الفارابى أيضا ويكون تواجدها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثانى .

هذا فيما يختص بالمذهب الرسمى له . أما القول بأن هناك مذهبا حقيقيا لابن سينا فانه يرجع بالذات إلى أقوال متفرقة لابن سينا أشرنا إليها فى مقدمة هذا الكتاب وتنم هذه الأقوال عن تسفيه لآراء المشائيين ومقدمهم فورفوريوس وأنه - أى ابن سينا - إنما حرر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين ، ونحن نعرف أن تلميذه وملازمه الجوزجانى طلب إليه أن يؤلف كتابا فى فلسفة المشائين إذ أنه كان أكثر علماء العصر فهما لمبادئهم . ومهما يكن من قيمة هذه الأقوال من الناحية العلمية فان الدراسة النصية لرسائل ابن سينا وللانماط الأخيرة من الاشارات - بقطع النظر عما دار من مناقشات حول « كتاب الحكمة المشرقية » تسمح لنا بأن نقدم فرضا علميا مثمراً من هذه الناحية ، وهو أن ثمة اتجاها عند ابن سينا تستبين معالمه شيئا فشيئا بحيث لو أتيحت لابن سينا فضلة من عمر بعيداً عن الصراع السياسى والعمل الطبى الدائم لتبلورت فى كتاباته الخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطونى الذى سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الاشراقى .

وقد اكتفى الكثيرون بالاشارة إلى تصوف ابن سينا ، وأنه فى رسائله

إنما يكمل البناء المشائى لفلسفة صوفية اقتضتها صلته بمذهب الفيض القائل بعقل فلك القمر أو العقل الفعال . ولكن الواقع أن الفلسفة الصوفية عند إبن سينا تكشف عن إتجاه أفلاطونى واضح ، وذلك أن كل فلسفة مستمدة من أفلاطون قد خضعت للتأثير الصوفى ، فقد وجدنا أن المعراج القدسى أو سلم الفردوس عند الصوفية قد انطبق تماما على فكرة عودة النفس إلى العالم الأعلى عند أفلاطون.

اقسام الفلسفة عند ابن سينا

ولما كان الفارابى ـ كما ذكرنا ـ هو الذى وضع الخطـــوط النهائية لبناء المذهب الفلسفى الاسلامى فقد كان على إبن سينا أن يترسم خطاه وأن يعالج نفس الموضوعات التى عالجها المعلم الثانى ، فنجد إبن سينا يسير على طريقة الفارابى فى احصائه للعلوم ويقدم لنا تقسيما للعلوم المتعارفة فى عصره كما فعل الفارابى مؤثرا الإهتمام بأقسام العلوم الفلسفية منها .

يقسم إبن سينا العلوم إلى قسمين :

١ ـــ قسم منها تجرى أحكامه فى فترة من الزمان ثم تسقط.

٢ ـــ والقسم الثانى من العلوم تجرى أحكامه أبد الدهر .

وهذه العلوم الجارية أحكامها أبد الدهر هى أولى العلوم باسم « الحكمة» وهى تنقسم إلى أصول وفروع :

أما الفروع فهى كالطب والفلاحة وبعض العــلوم الجزئية الاخرى المتعلقة بالتنجيم ، وأما الأصول وهى المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهى تنقسم الى قسمين :

١ ـــ قسم هو آلة وهو المنطق . وهو علم ينتفع به لما يرام تحصيله من الأمور الموجودة فى العالم وقبله .

٢ - وقسم ليس بآلة ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العـــالم .

وللقسم الثانى من الأصول فرعان :

١ - علم نظرى : ويسعى إلى معرفة الحق ، وغايته تزكية النفس بالمعرفة . وله أربعة أقسـام هى : (العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، والعلم الإلهى ، والعلم الكلى) .

٢ - علم عملى : ويسعى الى تدبير الخير ، وغايته العمل وفقاً للمعــرفة النظرية وله أربعة أقسام هى (علم الاخلاق ، تدبير المنزل ، تدبير المدينة ، النبــوة) .

اولا : المنطق

١ - تعريفه :

يعرف ابن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التى تعرف أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا (١) .

والحد والقياس هما آلتان بهما تحصل لنا المعلومات التى تكون مجهولة فتصير معلومة ، واذا كان العلم ضربين : تصور وتصديق (٢) ، كما يقول ابن سينا ، ناقلا عن الفارابى ، فان التصور هو العلم الاول الذى لا يحتاج فى حصوله إلى مبادىء إنما يكتسب بالحد ، اما التصديق فهو العلم الناتج عن القياس والبرهان وهذا هو المقصود بتعريف ابن سينا للمنطق .

وهذا التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف الارسطى أو تعريف الفارابى

(١) النجاة ص ٥٠ :

(٢) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الأب جورج قنواتى وآخرين - المقدمة .

للمنطق . والواقع أن ابن سينا لم يضف شيئاً يذكر (١) إلى المنطق كما نقله الفارابي ولكنه حاول التوفيق بين اعتبـــار المشائين للمنطق على أنه آلة للفكر وموقف الرواقيين الذين يخلطون المنطق بالوجـود ويقولون أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة .

وقد دأب المناطقة منـــذ القرن الثالث الميلادى على تناول هذه المشكلة ، وانتقلت هذه القضية إلى العالم العربى ، وشغل بها مناطقة العرب، وأسهم ابن سينا فى بسطها فبدأ بتحديد المعنى المراد من الفلسفة ، ورأى أنها نظرية وعملية ، وأنها اما أن تنصب على الوجود الذهنى أو الوجود الخارجى ، وأن الفلسفة النظرية : طبيعية ورياضية وإلهية ، وأما العملية فهى : سياسة وتدبير منزل وأخلاق . وينتهى ابن سينا إلى القول بأنه يمكن أن يعتبر كل بحث نظرى فلسفة سواء اتصل بالوجود الذهنى أو الخارجى أو بهما معا أو أعان على فهمها .

فالمنطق إذن صالح لأن يكون أداة للفلسفة أو جزء منها(٢) يقول ابن سينا : « فمن تكون الفلسفة عنـــده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هى موجودة

(١) تذهب الآنسة جواشون المستشرقة الفرنسية إلى أن هناك تطوراً فى حياة ابن سينا العقلية . فعلى الرغم من أنه قد قبل المنطق الأرسطى قبولا تاما إلا أنه قد أخذ يحس تدريجياً بأنه لا يزال ناقصاً لا ينطبق كل الإنطباق على الحقائق بأجمها ورأى واجباً عليه أن يمحصه فى ضوء الخبرة العلمية التى اكتسبها بعد أن شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمى فى بحوثه . فبعد أن وصل إلى النضج الفكرى أراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه فى البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقيين وتجد أثاراً منه فى منطق الإشارات، وأهم مميزاته إحلال « الإحساس » المستخدم فى البحث العلمى والتجربة محل القياس النظرى . راجع الـكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، بغداد ١٩٥٢ ص ٤١ — ٥٨ « الجديد فى منطق ابن سينا » وملخص هذا البحث ص ٢٤١ .

(٢) الشفاء — المنطق (المدخل) تحقيق الأب جورج قنواتى وآخرين ، المقدمـــة ص ٥٢ ــ ٥٣ .

منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة ، ومن حيث هو نافع فى ذلك فيكون عنده آلة فى الفلسفة . ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظرى ومن كل وجه ، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة »(١) .

على أن فهم ابن سينا لوظيفة المنطق إنما يتضح من وصفه له بأنه علم لمعان هى بمثابة صور يصاغ فيها الفكر ، فهذه المعانى إذن لا وجود لها خارج الذهن ولا يمكن أن تكون صوراً ذهنية مستمدة من مدركات حسية ، وهذه المعانى مثل : معنى الذاتية ، ومعنى الكثرة والعموم ، والخصوص ، والواجب والامكان وغيرها .

٢ ـ أقسام المنطق :

لم يضف ابن سينا شيئاً جديداً إلى أقسام المنطق التسعة كما نجدها فى كتاب « إحصاء العلوم للفارابى » وهى :

١ ـ بحث الألفاظ والمعانى من حيث كليتها وجزئيتها .

٢ ـ بحث المقولات العشر وهى الجوهر والكم والاضافة والكيف والأين ومتى والوضع والملك والفعل والإنفعال كما نجدها فى كتاب « قاطيغورياس » لارسطو .

٣ ـ بحث فى العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجدها فى كتاب « بارى أرمينياس » لارسطو .

٤ ـ بحث فى القياس وهو كتاب « أنالوطيقا » لارسطو .

٥ ـ بحث فى كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك

---

(١) م . س ـ النص ص ١٥ ـ ١٦ .

فى كتاب « أنالوطيقا الثانية » أى البرهان لأرسطو .

٦ - الجدل ويدرسه أرسطو فى كتاب « ديااليقطيقا » .

٧ - الأقيسة المغالطة ونجدها فى كتاب « سوفسطيقا » لأرسطو .

٨ - الأقيسة الخطابية ويتناولها أرسطو فى كتاب « ريطوريقا » .

٩ - وأخيراً الأشعار ويدرسها أرسطو فى كتاب « بيوطيقا » .

هذه هى أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابى نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر المناطقة الاسلاميون . وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئاً يذكر إلى حصيلة المنطق الارسطى إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق ، وتعددت تقسيماتهم لمباحث الالفاظ وكان لها تأثير كبير فى الدراسات اللغوية عند العرب .

٣ - منفعة المنطق :

يرى إبن سينا أن المنطق هو العلم الذى يعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ ويذكر فى رسالة « أقسام العلوم العقلية » أن المنطق هو العلم الذى هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية ، واقية عن السهو والغلط فى البحث مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

وهو يعقد فصلا كاملا فى منطق الشفاء (١) يتكلم فيه عن منفعة المنطق فيقول :

« انه لما كان إستكمال الإنسان من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما سيتضح ذلك فى موضعه - هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قليلى

(١) المدخل ص ١٦ الفصل الثالث

المعونة على ذلك وكان جل ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالإكتساب وكان هذا الإكتساب هو اكتساب المجهول ، وكان مكسب المجهول هو المعلوم وجب أن يكون الإنسان يبتدىء أولا فيعلم أنه كيف يكون له إكتساب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وإنتظامها فى أنفسها ، حتى تفيد العلم بالمجهول ، أى حتى إذا ترتبت فى الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه. وكما أن الشيء يعلم من وجهين تصور .. وتصديق ، كذلك الشيء يجهل من وجهين .. من وجهة التصور ومن وجهة التصديق . فوظيفة المنطق هى أن يعرفنا كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور حتى يكون معرفا حقيقة ذات الشيء وكيف يكون حتى يكون دالا عليه ، فيصبح معلوما لدينا بوجه من الوجوه ثم كيف يكون هذا القول فاسداً موهما لنا بأنه يعرفنا بحقيقة الشيء أو يدل عليه وهو لا يفعل ذلك فيكون ذلك سببا فى أن نجهل الشيء » .

والامر فيما يتعلق بالتصديق كذلك .

والفطرة الإنسانية غير كافية للتمييز بين الصواب والخطأ ، أو بين ما هو موقع للتصور أو للتصديق أو غير موقع لهما ما لم تكتسب الصناعة (١) .

ومع هذا فان صاحب صناعة المنطق قد يقع فى الخطأ ولا يكون ذلك بسبب صناعته بل انما يرجع ذلك الى اهماله لقواعدها أو عجزه عن استخدامها، مع ذلك فان صاحب العلم ، اذا كان صاحب الصناعة واستعملها ، لم يكن ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادمها لان صاحب الصناعة اذا أفسد عليه مرة أو مراراً تمكن من الاستصلاح ، الا أن يكون

---

(١) المدخل ص ١٩ .

متناهياً فى البلادة . . فصاحب صناعة المنطق يتأتى له أن يكون فى تأكيد الأمر فى تلك المهات بمراجعات عرض عمله على قانونه والمراجعات الصناعية فقد يبلغ بها أمان من الغلط(١) .

وإذا فإبن سينا يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتداء إلى الحق لأن الفطرة النظرية لا يؤمن غلطها ، فقد تصيب أو تخطىء عفواً . ولو قلنا بها وحدها لألغينا العلوم والصناعات كلها .

والمنطق على هذا هو الذى يعصمنا من الخطأ فى إدراك المعانى وعدم تصورها تصوراً صحيحاً ، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقى والتفرقة بين الذاتى والعرضى ، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها ، ويعصمنا أيضاً من الخطأ فى التصديق والإنتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة ، فيرسم لنا طرائق(٢) البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرنا من السفسطة التى تؤدى إلى الغلط والمغالطة .

ثانيا : الفلسفة الطبيعية

(العلم الطبيعى)

١ — تعريفه ومبادئه :

والعلم الطبيعى أو الحكمة النظرية « هو الصناعة النظرية التى تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير »(٣) .

أى أنها تدرس الأجسام من حيث هى واقعة تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون . ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف الأرسطى

---

(١) المدخل ص ٢٠ .
(٢) مقدمة المدخل ص ٥٨ .
(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٣ .

للعلم الطبيعى من حيث أنه ـ حسب قول أرسطو ـ العلم الذى يدرس الوجود المادى أو الموجودات المتحركة حركة محسوسة(١) ويقوم هذا العلم على مبادىء لايبرهن عليها الطبيعى بل يرجع فى البرهنة عليها إلى العلم الإلهى ، وهذه المبادىء هى المادة والصورة والعدم .

فلكى يتم أى تغير جوهرى يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهيولى (المادة) ثم يجب افتراض أن هناك إنتقالا من حالة لأخرى ، وهذا الإنتقال يكون من الضد إلى الضد ومعنى هذا إننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الإنتقال ويسمى أرسطو هذا المبدأ بالعدم . أما المبدأ الذى يتم به التغير فهو الصورة(٢) .

وقد أخذ الفارابى بهذه النظرية الأرسطية وتبعه ابن سينا . فالأجسام الطبيعية عندهما مركبة من مادة هى كالمحل أو هى موضوع التغير ، ومن صورة تحل فيها ، بحيث يكون للجسم الطبيعى مبدآن هما : المادة والصورة . أما الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى فهى لواحق للجسم الطبيعى أى أعراض له ، والصورة متقدمة فى مرتبة الوجود على المادة لأنها علتها التى أعطتها الوجود ، أما العـــدم فهو غير مساو للمادة أو الصورة من حيث الوجود فهو مبدأ ارتفاع الصورة عن المادة لحلول صورة أخرى فيها فلا يعد ذاتا موجودة على الإطلاق أو معدومة على الاطلاق ، بل هو عدم مقارن للقوة ، ومن ثم فلا يكون كل عدم مبدأ للجسم الطبيعى بل العدم الذى هو مبدأ له هو الذى يقصد به « الامكان » .

---

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى ـ ص ٥٠ .
(٢) م . س ـ ص ٥٥ .

ويسمى ابن سـينا المادة (هيولى) فى حالة نسبتها الى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوة ، ويسميها (موضوعا) فى حال نسبتها الى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

على أن المدى غير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كموضوع ، فكلاهما موضوع للتغير وهذا التميز بينهما لا يمنع من أنهما يحلان فى موجود واحد ويعتبران وجهتان للنظر الى هذا الشىء الواحد : فباعتبار إمكان حلول صورة أخرى فى شىء ما غير الصورة التى يوجد عليها هذا الشىء ، تسمى مادته (هيولى) ، وبالنظر الى صورته الحالة فيه بالفعل تعتبر المادة (موضوعا) والحقيقة أنها موضوع على أى من الوجهتين .

٢ ـ الحركة ولواحقها فى الاجسام الطبيعية :

أ) الحركة والسكون :

إذا كان الجسم الطبيعى المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعى ، فيتعين إذن دراسة الحركة . والحركة عند ابن سينا هى « تبدل حال قارة فى الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شىء » .

أما السكون وهو عدم الحركة فان ابن سينا يورد تعريف أرسطو له فيقول : أنه « عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك » . فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة .

وكما تناول أرسطو الحركة بمعناها الشامل أى التغير ، فكذلك فعل ابن سينا ، وأيضا كما عاد أرسطو فأنكر أن يكون الفساد والكون من جنس الحركة لأنهما يتعلقان بالجوهر ، والتغير الجوهرى يحدث فجأة ، فكذلك أيضا ارتأى ابن سينا ، وبذلك حصر أنواع الحركة فى : النقلة أى الحركة المكانية ،

والاستحالة وهى التغير الكيفى والنمو والنقصان وهما تغير كمى .

وكذلك يتابع ابن سينا أرسطو فى طبيعياته فيذكر (١) أن كل متحرك إنما يتحرك بمحرك آخر يخرجه من السكون الى الحركة أو من القوة الى الفعل وهذا المحرك يسمى علة محركة للشىء المتحرك . وهذه العلة المحركة اما أن توجد فى الجسم المتحرك واما أن توجد خارجه ، فإذا كانت موجودة فى المتحرك يسمى هذا المتحرك متحركا بذاته، وأما إذا كانت خارجة عنه فيسمى متحركا لا بذاته . والمتحرك بذاته على نوعين : الأول تحرك فيه علته المحركة تارة ولا تحرك تارة أخرى ، ويسمى **متحركا بالاختيار** ، وأما الثانى فإن علته المحركة لا يصح إلا تحرك ويسمى **متحركا بالطبع** .

وأيضا فإن المتحرك بالطبع اما أن تحركه علته بلا ارادة أى بالتسخير ويسمى متحركا بالطبيعة ، واما أن يكون التحريك بارادة وقصد منها فيسمى متحركا بالنفس الفلكية .

ب) لواحق الحركة :

يكرر ابن سينا ما سبق أن أورده أرسطو عن لواحق الحركة فيذكر أنها الزمان والمكان والخلاء واللامتناهى . .

أما الزمان : فان ابن سينا ينقل عن أرسطو قوله : ان الزمان متعلق بالحركة ، وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر . فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، مثله كأصحاب الكهف . . والزمان ليس محدثا حدوثا زمنيا ، بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بالذات . ولو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعدما

(١) النجاة ص ١٠٨ .

لم يكن ، أى بعد زمان متقدم ، ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان » .

والحركة أيضا كالزمان فما دام الزمان غير محدث زمنيا بحيث لا يمكن الاشارة إلى ما قبل الزمان ، فالحركة أيضا غير محدثة حدوثا زمنيا بل حدوثا ابداعيا بحيث لا يمكن الاشارة إلى تقدم زمانى على الحركة قبل الحركة المرتبطة بالزمان .

وهكذا نرى ابن سينا يمهد السبيل للتدليل على رأيه فى مسألة قـــدم العالم وحدوثه ، مشيرا إلى أن تقدم المحدث انما يكون بالذات لا بالمادة أو الزمان .

وفيما يختص باللواحق الأخرى للحركة نرى ابن سينا يتابع رأى أرسطو فيها فيفضل تعريف أرسطو للمكان القائل بأنه « السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح المحوى » (١) . فيقول أن المكان هو الذى يكون فيه الجسم ويكون محيطا به حاويا له مفارقا له عند الحركة ومساويا له ، ولا يمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد فى آن واحد ، فالتداخل ممتنع بين الأجسام ، ويثير ابن سيناء مشكلة المكان الطبيعى للأجسام فهو يرى أن لكل جسم مكانا طبيعيا يتحرك اليه بالطبع ، فالنار تتحرك إلى أعلى والحجر يتحرك إلى أسفل ، وسيستند ابن سينا إلى هذا الرأى فى إثبات أن العالم واحد غير متعدد . فلا يعقل أن توجد ارضان فى عالمين أو ناران فى عالمين ، إذ الأجسام المتشابهة الصور والقوى حـــيزها الطبيعى واحد وجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسما واحدا ، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان ، بل مكان واحد أى عالم واحد .

---

(١) راجع المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى ٢ ـ ص ٨٤ ـ ٨٧ .

والأجسام المركبة تتكون من التحام البسائط عن طريق قوى متفاعلة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وهذه البسائط ترجع إلى النار الحارة اليابسة ومكانها إلى فوق ثم الهواء الحار الرطب ومكانه دون الهواء ، ويليه الماء البارد الرطب ، وأخيرا الأرض الباردة اليابسة ومكانها إلى أسفل وتنتهى هذه المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون والفساد عند النار ، وهذا هو عالم ما تحت فلك القمر . أما ما فوق ذلك فعالم أفلاك حية متنفسة لها طبيعة أثيرية مختلفة توجد فيه أجسام ابداعية تتحرك حركة دورية دائمة .

أما **الخلاء** : فلا وجود له بالفعل أو بالقوة مفارقا أو غير مفارق .

وكذلك يرفض ابن سينا القول باللاتناهى كأرسطو ، ويرى أن الاجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صور معينة فانها يجب أن تكون متناهية . إذ أن اللاتناهى معناه اللاتعيين ، فاللامتناهى غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهرا أوكيفية أو مقوما . فهو إذن يستحيل وجوده فى الواقع ، فان القول بوجود أجسام لامتناهية يتعارض مع ادرا كنا لحقيقة المكان .

ويذكر أرسطو أن اللامتناهى يوجد بالقوة فقط بحيث لايتحقق بالفعل أبدا ، فهو من نوع القوة التى لاتخرج إلى الفعل أبدا ، ومن ذلك إمكان الاستمرار فى قسمة المقادير إلى مالا نهاية دون توقف ، وكذلك إمكان الاستمرار فى اضافة أعداد جديدة إلى عدد معين بحيث تستمر الزيادة دون توقف .

٣ – الجسم الطبيعى (شكله وتكوينه وأقسامه) :

يرفض إبن سينا مذهب أصحاب الجزء الذى لايتجزأ ويقرر أن الاجسام

لا تنحل إلى أجزاء تتناهى أو لا تتناهى ، بل تنحل إلى أجسام نوعية أخرى أبسط منها : فالسرير مثلا لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقة قد تتشابه مع أجزاء أى جسم آخر ، بل إنمـــا يرجع السرير إلى أجزاء هى أجسام المفردة ، وهى قطع الخشب والحديد التى تركب منها . وكذلك أجـزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهة متساوية وإنما هى عيناه وأرجله وأحشاؤه . . الخ ومع ذلك فان الجسم الطبيعى وحده ينتفى معها القول بتجزئته بالفعل، فله فقط أجزاء أو أجسام أولى غير متجزئة على ما ذكرنا ، لا على النحو الذى أورده أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ .

أما من حيث أشكال الأجسام فان ابن سينا يقرر أن لـكل جسم شكلا طبيعياً خاصاً به وهو الشكل الكروى للاجسام البسيطة ، والشكل غير الكروى للاجسام المركبة ، وذلك لأن « فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحـدة متشابه إذ ليس إلا فعلا واحداً » .

أما كيف تكونت الأجسام فان ابن سينا يذكر أن أنواع المعادن إنما تكون من العناصر الأربعة وهى : النار والهواء والمـاء واليابس بفضل القوى الـكامنة فيها ، وما يفيض عليها من القوى الفلكية ، كما نرى فى حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والأبخرة وغير ذلك .

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتـدال فتحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان : أولها النبات ومنه ما له بذر يحمل القوة المولدة ، ومنه ما ليس له بذر . . والنبات قوة غاذية لأنه يتغذى بذاته وله قوة منمية لأنه ينمى ذاته .

ثم نجد الحيوان وهو يحـدث من تركيب عنصرى أقرب إلى الإعتدال من

المعادن والنباتات ، بحيث يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية ، وكلما ازداد اعتداله ازداد قبولا لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى .

على أن ابن سينا بعد أن رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر بتأثير من القوى الفلكية وجعل الإختلاف بينها من حيث درجة الاعتدال المزاجى لا التغاير الكيفى أو النوعى ، نجده يذكر صراحة بعد أن وصل إلى مرتبة الجسم الحى أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج ، فكأن ثمة مبدأ جديداً يأخذ طريقه إلى الظهور فى الجسم الطبيعى بعد أن اكتملت له أسباب الوجود المادى ، هذا المبدأ الحيوى هو النفس التى هى صورة الجسم الحى ومبدأ أفعاله الحيوية كما يقول أرسطو .

فالنباتات والحيوانات - كما يقول ابن سينا - متجوهرة الذات عن صورة هى النفس ومادة هى الجسم والأعضاء .

النفس

١ - تعريف النفس وطبيعتها :

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ينمو ويغتذى . ويلاحظ على هذا التعريف أنه ينطبق تماما على تعريف أرسطو للنفس فى كتابه المسمى « بالنفس » وقد رأينا فى العلم الطبيعى كيف أن جميع الافعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحسية ، وهذه القوى — كما رأينا — هى التى يستكمل بها النبات والحيوان والإنسان وجوده ،

وتسمى هذه القوى (كمالات) بالنظر إلى أنهـا تـكمل الجنس فيصير بها نوعا محصلا أى موجوداً بالفعل » .

وتعريف ابن سينا للنفس (بأنها كمال) إنما يرجع إلى أن النفس تعد كمالا من جهة القوة التى يستكمل بها إدراك الحيوان ، وتلك التى تصدر عنهـا أفاعيله ، وكذلك فان النفس المفارقة (كمال) ، والنفس — التى لا تفارق — كمال بهذا المعنى (١) .

وأما تعريف النفس بأنهـا كمال أول فان ذلك يعنى أنها التى يصير النوع بهـا نوعا ، أما الـكمال الثانى فهو صفة متعلقـة بالنوع . كالقطع بالنسبة للسيف وكالإحساس بالنسبة للانسان . والنفس كمال أول للجسم . بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية أما وصف هـذا الجسم بأنه جسم طبيعى فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعى مثل السرير والـكرسى والحائط . وكذلك فإنه ليس أى جسم طبيعى بل هو جسم طبيعى تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها فى أفعال الحياة . وأول مراتبها التغذى والنمو . ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعى بأنه جسم يتغذى وينمو ، وهو يشير بذلك إلى النبات . أما الحيوان فإن له نفسا تزيد على نفس النبات لأنها تدرك الجزئيات وتتحرك بالارادة . وتأتى نفس الإنسان فى المرتبة الأخيرة فتنضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانية من صفات ويعرفها ابن سينا : « بأنهـا كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الـكائنة بالاختيار الفـكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الـكلية »(٢) .

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو فى فهم معنى الـكمال ، فالـكمال عنـــد

(١) الشفاء ص ١٢ .
(٢) النجاة ص ١٥٨ .

أرسطو يقصد به الصورة ، فالنفس كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية ، ولا يمكن لها أن توجد بدون الجسم إذ هو مادتها وقوامها . أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالا فليس كل كمال صورة فما كان من الكمال مفارقا للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفى المادة ، فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها (١) .

وإذن فابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعنى أنها صورة بل يعنى أنها مفارقة، فالكمال إذن ـ بحسب رأيه ـ هو تمام الطبيعة المعقولة للجوهر العقلى. ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلى يمكن أن توجد مفارقة للبدن . أما البدن فإنه لا يقوم إلا بها ، ومتى فارقته انحل وفسد . والنفس كذلك جوهر روحانى لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل منها ذاته . وكذلك أيضاً فإنه بينما يوهن استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها نجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية فى النفس ، فإنها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما إزدادت صقلا واكتسبت قوة وصارت تنقل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر .

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن .

فالنفس إذن ليست كالبدن بل هى جوهر روحانى(٢) .

---

(١) الشفاء ص ١١ .

(٢) يتابع ابن سينا رأى أفلاطون وأفلوطين والفارابى فى قولهم بطبيعة النفس الروحية ولكنه يتخذ موقفاً قلقاً فيما يختص بوجود النفس قبل البدن أى فيما يتعلق بمصدر النفس . فنجده فى كتبه المشائية يتابع رأى المشائيين فى القول بأن النفس تحدث عند ما يحدث البدن الصالح لإستعمالها ، أى أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن ، ولكننا نراه بعد هذا يشير فى « القصيدة العينية » إلى هبوط النفس من العالم الأرفع أى من العالم العقلى على نحو ما قال أفلاطون .

وربما استطعنا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التى تذهب إلى أن النفوس الجزئية انما تفيض عن النفس الكلية التى تفيض بدورها عن العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخصها وتغايرها إلا بالمادة الجسدية إذ أنها واحدة من حيث الصورة ، فتكون النفس الجزئية لزيد أو لعمر ، فكيف يستقيم هذا مع إشارة ابن سينا إلى أنها نزلت مكرهة فى البدن وسجنت ـ كما يذكر فى رسائله الصوفية الرمزية ـ ثم أنه كيف يمكن القول أيضا بالخلود أى بأبدية النفس مع القول بحدوثها ؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد : موقف مشائى يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها ، وموقف أفلاطونى لا يكاد يتضح الا فى نصوص ابن سينا المتأخرة وخصوصا فى رسائله الصوفية فانه يذهب فيها إلى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن . مع الحرص التام على عدم الانزلاق إلى التصريح بقدمها وذلك مخافة من نقض دعاوى الدين ، وبالرغم من أن حل مشكلة مصير النفس عن طريق القول بالخلود سواء كان للنفس ككل أو للنفوس الفردية انما يثير فى نفس الوقت مشكلة أصل النفس وقدمها ويشير إلى ضرورة التسليم منطقيا بموقف أفلاطون القائل بوجودها قبل البدن : إذ أن القول بوجود أبدى يقضى بنا بالضرورة إلى التسليم بوجود أزلى . والحق أن هذا الغموض الذى استحكمت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكرى الاسلام إنما يرجع إلى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين . فنجد السهروردى مثلا على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع فى نفس الخطأ ويذكر فى « هياكل النور » أن النفس إنما تفيض على البدن المستعد منذ القدم ـ الزمانى ـ غيره من أنواع القدم ـ لقبولها. وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة فى نطاق مذهب إسلامى أن نعود إلى التفريق

الذى استخدمه ابن سينا فى حل مشكلة قدم العالم وهو التفريق بين القدم الزمانى وغيره من أنواع القدم ولـكن مع استبعاد القول بأن النفس تحتاج إلى البدن لـكى توجد .

٢ ـ البراهين الدالة على وجود النفس :

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها :

١ ـ **البرهان الطبيعى** : ونجد هذا البرهان عند كل من أفلاطون وأرسطو ويقدم ابن سينا لهذا البرهان بتقسيمه للحركة إلى نوعين : حركة قسرية ، وحركة إرادية، وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجى يدفع المتحرك إلى الحركة قسرا. وأما الحركة الارادية فان منها مايحدث على مقتضى الطبيعة ومنها مايحدث ضد مقتضى الطبيعة . . والنوع الذى يحدث على مقتضى الطبيعة هو كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل ، أما النوع الذى يحدث ضد مقتضى الطبيعة فهو كتحليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض . فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس (١) .

وكذلك تدلنا أفعال الـكائن الحى من تغذ ونمو وتوليد واحساس وحركة بالارادة ، على أن هذه الأمور الطبيعية لايمكن أن تصدر عن الجسم وحده ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر فى ذواتها غير الجسم ، وهذا المبدأ الذى تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس .

٢ ـ **البرهان السيكولوجى** : يقوم هـذا البرهان على اثبات وجود النفس الانسانية من ملاحظتنا لانفعالاتها كالتعجب والضحك والضجر والبكاء

(١) رسالة فى القوى النفسانية ص ٨ .

والخجل وكذلك من إدراكنا للصفات التى تتميز بها النفس كالنطق وتصورها للمعانى الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل الى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصوراً وتصديقاً . وستصل بنا هذه الملاحظات إلى اثبات أن هذه الأحوال والأفعال التى يختص بها الانسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فللإنسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة وهى النفس .

٣ — **برهان الاستمرار** : بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة والنقصان نجد النفس ثابتة باقية على حالها ، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها فى هذه الذكريات المترابطة ، وإذن فالنفس موجودة : « تأمل أيها العاقل فى أن (أنك) اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً (طول) عمرك حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . . فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتا مستمراً ، بل هو دائماً فى التحلل والانتقاص . . ولهذا يحتاج الانسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . . فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب فان جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام (١) .

(١) « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » تحقيق الدكتور محمد ثابت الفندى ص ٢٧ وسنرى أن السهروردى سيورد هذا الدليل فى الهياكل وسيجعله دليلا على روحانية النفس وتجوهرها دون أن يشير الى ابن سينا . على أن اشارة ابن سينا الى أن هذا « برهان عظيم يفتح باب الغيب » انما تحتاج الى مزيد من الايضاح وتستحق الوقوف عندها لمعرفة حقيقة مذهب ابن سينا فى طبيعة النفس ومصدرها ومدى معارضته للموقف المشائى الذى عرضه فى « الشفاء » و « النجاة » .

ويتضح من الجزء الثانى من هذا الدليل أن ابن سينا يشير الى التغير الذى يطرأ على الجسم نتيجة للتغذى والنمو وكيف أن هذا التغير يبدل من شكل الجسم ، مع هذا فان النفس التى تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تتبدل انائيتها وهذا يعنى فى نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة .

٤ — برهان وحدة النفس : لما كانت النفس محلا للمعقولات ، وكانت المعقولات غير جسمية بحيث لاتنقسم كالأجسام ، فلا بد من أن يكون محلها على شاكلتها أى جوهر غير جسمى وغير منقسم ، وإذن فالنفس جوهر عقلى غير منقسم .

وكذلك فانه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة (١) . إذ أن هذه القوى لابد لها من رباط غير جسمى ، يجمع بينها وهو النفس . ففى الانسان إذن يوجد رباط يجمع لسائر الادراكات والافعال ، وحينما يشير الانسان الى نفسه على أنها هى التى تفعل وتدرك ، فانه إنما يشير الى موجود وراء البدن أى الى جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن .

٥ — برهان الانسان المعلق فى الهواء أو برهان الرجل الطائر : مضمون

---

(١) وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقى القائل بوحدة النفس وقد فهم بعض مؤرخى الفلسفة (الدكتور محمود قاسم — فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٩) أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هى النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا الرأى الى الأسلوب الأسطورى الذى استخدمه أفلاطون فى محاورة فيدروس وكذلك فى محاورة التكوين المسماة بتيماوس . ولكن أفلاطون يؤكد فى وضوح أن النفس واحدة ولها قوى ثلاثة فلا تنقسم بسبب هذه القوى إلى أجزاء .. راجع محاورة فيدون وكذلك الجمهورية من ص ٣٤٦ الى ص ٤٤٠ .

هذا الدليل أن الانسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فانه لن يغفل عن ذاته أبداً. فلو فرض أنه معلق فى الهواء لايدرك أجزاء بدنه ، فانه لا يغفل أبداً عن الشعور بوجود « انيته » . يقول ابن سينا : « ارجع الى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاءها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء مطلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت انيتها » (١) .

هذه البراهين التى يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس لا تضيف شيئاً جديداً الى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعى عند سقراط (٢) .

وأما برهان وحدة النفس فاننا نجده عند الفارابى (٣) . وكذلك البرهان السيكولوجى وبرهان الاستمرار فإننا نجدهما لدى أرسطو . . ويبقى

---

(١) راجع « الاشارات » جـ١ ص١٢١ وكذلك راجع : محمود قاسم « النفس والعقل » ص ٨١ — ٨٢ .. ويورد ابن سينا هذا الدليل بطريقة أخرى فى « الشفاء » ص ١٨ : « ويجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولايشك فى اثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ، ولاباطناً من أحشائه .. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً » .

(٢) راجع محمود قاسم « النفس والعقل » ص ٧٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨١ — هامش ١ .

برهان الرجل الطائر وهو يبدو فى صياغة جديدة أما مضمونه فهـــو مشتق من البراهين السابقة .

٣ ـ النفس وتعددها :

يرى ابن سينا أن النفس لاتتكثر من حيث ماهيتها أو صورتها إذ هى واحدة بالنوع كثيرة بالعدد ، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التى تحل فيها وتكون لها كالقوابل ومن ثم فان البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الأفراد . ولايعنى تعدد النفس أنها كانت فى الأصل نفساً واحدة ثم توزعت على أجسام كثيرة ، ذلك لأن النفس جوهر روحانى بسيط ، والبسيط لايتجزأ ، وحتى إذا افترضنا امكان تجزئتها فإن أجزائها ستتشابه أى أن الصور التى ستحـل بالأجساد ستكون متطابقة ، ولـكن الأجساد ليست متشابهة وإذن فلـكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها ، وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت فى أبدانها لإختلاف مداركها وأزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الأبدان المعينة لها .

٤ ـ خلود النفس :

وإذا كانت النفس تحدث مع البدن فإنها لاتفسد بفساده ، إذ هو ليس علة لها ، وكـذلك فهى ذات روحانية بسيطة وغير مركبـة ، ويختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابى بصدد مشكلة خلود النفس فأرسطو يرى أن العقل الفعـال هو وحده الذى يخلد أما باقى النفس الناطقة فإنها تفنى بفناء الجسد ، وكذلك الفارابى فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلا كونيا خارج النفس الانسانية بحسب تفسير الاسكـندر الأفروديسى لنصوص أرسطو فى كتاب النفس كما ذكرنا .

أما ابن سينا فانه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها ، ولا يميز فى جزئيها الناطق بين ماهوفان وما هو غير فان ، فالنفس الناطقة عنده جوهر روحانى خالد .

٥ ـ بطلان التناسخ :

يرفض ابن سينا دعوى القائلين بالتناسخ فهو يرى أنه لما كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لا علاقة انطباع ، فإن كل نفس انما تتعلق وتشتغل ببدن معين ، ولهذا فان وجود نفس ثانية الى جوار النفس الحالة فى بدن الحيوان انما يعنى وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير ، لأن الحيوان انما يستشعر بنفس واحدة هى التى تدبره وتشتغل بأمره . أما النفس الأخرى الحالة فى جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ(١) .

٦ ـ قوى النفس وأفعالها :

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة رغم وجود قوى متعددة لها ، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرابط أو المجمع الذى يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس . فنحن نحس بشيء ونشتهيه ، والنفس هى التى تجمع بين الاحساس والاشتهاء ولا يمكن أن تكون النفس جسما لأن الجسم لا يكون مجمعاً للقوى ، ثم أن من القوى ما لا يستقر فى جسم ، وقد يبتر من الجسم عضو ما ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة دون انتقاص .

---

(١) الشفاء ص ٢٣١ .

ويرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاث : النباتية والحيوانية والانسانية كما فعل أرسطو وكذلك الفارابي بعده .

وتتدرج (١) القوى وتتداخل صعداً من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة منها .

فللنفس (٢) النباتية قوى ثلاث : الغاذية ، والمنمية ، والمولدة .

وللنفس الحيوانية (بالاضافة الى قوى النفس النباتية) قوتان : محركة ومدركة .

ا) والمحركة على قسمين :

١ — محركة على أنها باعثة ـ وهى القوة الشوقية ولها شعبتان : قوة شهوانية وأخرى غضبية .

٢ — ومحركة على أنها فاعلة .

ب) أما المدركة فهى ايضا على قسمين :

١ — مدركة من خارج ، وهى الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

---

(١) الشفاء ص ٢٦٠ .

(٢) فيما يختص بالنفس وقواها عند ابن سينا ، راجع : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات (فى القوى الانسانية وادراكاتها ص ٦١ — ٦٧) ـ الشفاء ص ٤٠ ومابعدها ـ وكذلك راجع : عثمان نجاتى (الادراك الحسى عند ابن سينا ص ٢٢ وما بعدها — راجع أيضاً (ببحث عن القوى النفسانية أو كتاب النفس على سنة الاختصار (تحقيق ادوارد فنديك ـ راجع كذلك : Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam حيث يلخص كارادفو أفعال النفس وقواها عند ابن سينا فى جدول بيانى مستوعب . . ونجد أيضاً بحثاً طيباً فى النفس وقواها فى كتاب الدكتور جميل صليبا ص ١٨١ .
Saliba, Etude sur la Métaphysique d'Avicenne P. 181

٢ ـ ومدركة من داخل ، هى الحواس الباطنة : الحس المشترك (فنطاسيا) الخيال والمصورة والمتخيلة (وتسمى المفكرة عند الإنسان) ، والوهمية والحافظة الذاكرة .

وللنفس الناطقة قوتان : (بالاضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة عملية ، وقوة نظرية ، أو قوة عاملة وقوة عالمة .

وبحسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل ينقسم العقـــل عند إبن سينا إلى : عقل هيولانى ، وعقل بالملكة ، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد (١) وكل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه ، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه .

ولا يتم الإنتقال من القوة إلى الفعل ـ حسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل ـ إلا بواسطة عقل هو دائما بالفعل وهو العقل الفعال .

٧ ـ القوى المدركة وموضوعاتها :

يعرف إبن سينا الإدراك فى كتاب المباحثات (٢) بأنه « تحصيل ما لصورة الشىء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته » . والإدراك الحسى هو الذى يتمثل صورة المحسوس فى الحواس فى حال جزئيته أما الإدراك العقلى فهو تمثل صور

---

(١) فى الاشارات (جـ١ ص١٠٤ـ١٠٥) يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل ، ويبدو أن نظرية ابن سينا فى النفس وخصـــوصا فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية ووظائفها لا تختلف كثيرا من حيث المحتوى المذهبى عن نظرية أرسطو التى عرضها فى كتاب النفس ـ راجع للمؤلف ـ تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الثانى « النفس عند أرسطو » . أما موقف ابن سينا فيما يختص بالنفس الناطقة فهو ترديد لأقوال الفارابى ، مضافا اليها الاتجـاه الاشراقى الصوفى كما نجد خطوطه الرئيسية فى الاشارات .

(٢) المباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ ـ راجع (أرسطو عند العرب) تحقيق عبدالرحمن بدوى .

المعقولات فى العقل. فالإدراك اذن نوعان : حسى وعقلى ، والحسى نوعان:ظاهر وباطن أما العقلى فكله باطن .

الادراك الحسى :

أولا ـ الادراك الحسى الظاهر :

١ ـ مشكلة الاحساس : موقف إبن سينا بصدد الاحساس وأدواته هو نفس موقف أرسطو والفارابى .

فهو يستعرض الحواس الخمس ـ كما وردت فى كتاب النفس ـ وهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، ويرتبهــا من البسيط إلى المركب . فاللمس أولها لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أ كثرها تعقيداً وسنرى أن أرسطو يرتب هذه الحواس على وجه آخر بالاضافة الى هذا الوجه . وهـذه الحواس الظاهرة هى الأبواب التى تصل الينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية ، فلو فقد حس ما لامتنع انتقال محسوسه الينا . ويتم إدراك الحواس عن طريق تشبهها بالمحسوس، وذلك حسب المبدأ الذى وضعه أرسطو والذى استعاره ـ معدلا ـ من الطبيعيين السابقين على سقراط ذلك المبدأ القـائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، فلولا وجود عناصر مادية فى عضو الحس تشبه العناصر الماديه فى المحسوس لما تم أى إدراك حسى (١). « ان الحاس فى قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الاحساس هو قبول صورة الشىء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس (٢) فالاحساس إذن نوع من الإنفعال أو أنه شبيه به ، إذ أنه قبول « من الحواس لصورة المحسوس وليس هذا الانفعال أو القبول نوعا من الحركة أو التغير بوجه عام ، إذ ليس

---

(١) هذا من ناحية الكم ، أما من ناحية الكيف ، فان ابن سينا يرى أن عضو الحس لا ينفعل الا عما يخالفه فى الكيفية ، فلا يدرك اللمس حرارة الملموس اذا كانت حرارته مشابهة لحرارة عضو اللمس .

(٢) الشفاء ص ٦٣ .

ثمة « تغير من ضد إلى ضد ، بل هو استكمال (١) » أى أن الكمال الذى كان بالقوة أصبح بالفعل .

وإذا كان الاحساس على وجه العموم هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس أى تتمثل فيه بوجه من التجريد إلا أن هذا لا يعنى انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعا محكما ، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التى يتمثلها الحس : على تقدير ما ، وتكييف ما (٢) ، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة .

وإذن فالحاس يكون بالقوة الشىء المحسوس ـ كما يقول ابن سينا متابعا فى ذلك أرسطو ـ فالبصر مثلا قبل أن يتم الابصار هو موضوع الابصار بالقوة أى المرئى بالقوة ، واللمس هو الملموس بالقوة والذوق هو المطعوم بالقوة وهكذا .. ويكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقـــوة .

ويتم فعل الاحساس بآلات جسدية هى أعضاء الحس ، غير أن الاحساس يحصل عن طريق متوسط كالهواء أو الماء ـ بالنسبة لبعض الحواس ـ ويحصل بالمماسة بالنسبة لبعضها لآخر .

ويبدو أن ابن سينا أخذ بوجهة نظر أرسطو الأخيرة فى مشكلة « المتوسط » بين الحاس والمحسوس . ذلك أن أرسطو يؤكد صراحة فى أثنـــاء استعراضه للحواس فى كتاب « النفس » أن الاحساس لا يتم بالمماسة بل أن سائر الحواس

(١) م . س ـ ص ٦٧ .

(٢) يقول ابن سينا : « أن الحس لا يدرك زيدا » من حيث هو صرف انسان ، بل انسان له زيادة أحوال ، من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسانية لتشارك فيها الناس كلهم ، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس ، ولا يدرك الصورة إلا فى المادة وإلا مع علائق المادة » رسالة فى القوى الانسانية وادراكاتها ـ تسع رسائل ـ ص ٦٢ ـ ٦٣ .

تحتاج إلى « متوسط » لكى تدرك المحســـوسات فلا تماس مطلقاً بين المحسوس والحاس ، ولكنه يعود فيتراجع عن هذا المبدأ حينما يعرض للذوق واللمس فيرى أنهما ليسا بحاجة إلى متوسط(١) . وإذا كان الاحساس عند إبن سينا كما هو عند أرسطو « موضوعياً » بمعنى أنه ينقل الحقيقة الخارجية دون أن يسمح لأى عامل ذاتى بالتدخل فى سير الإدراك إلا أنه مع هذا يثير مشكلة تأتى فى الدرجة الثانية بعد الإحســاس ، فقد تصحب الإحســاس لذة أو ألم ، إذ أن المؤثر الملائم يولد فى ذواتنا شعوراً بالإرتياح : أما المؤثر المنافى فانه يولد فينا نفوراً منه ، ولكن الشعور بالإرتياح أو بالنفور هو انفعال فيزيقى ـ سيكولوجى ـ بمعنى إنه ليس إحساساً صرفا ، بل هو احساس مضاف اليه انفعال باطنى .. ولم يفطن ابن سينا إلى أن تدخل هذا الإنفعـــال فى عملية الإدراك الحسى إنما يعصف بموضوعية الإحساس وبأساسه التجريبى الواقعى ، ذلك أن الشعور بالنفور أو بالإرتياح إنما يرجع إلى الوهم فى الحيوان والمفكرة فى الإنسان على نحو ما بينا ومصاحبة هذا الشعور للاحساس لا مدخل لها فى عملية الإحساس .

ب) المحسوسات :

والكلام عن الإحساس سيستلزم الإشارة إلى موضوعه وهو المحسوس .

والمحسوسات عند أرسطو على ثلاثة أنواع : نوعان يدركان بالذات ونوع يدرك بالعرض ، والأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كالملموس للمس والمرئى للبصر . وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون

---

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ ـ أرسطو ص ١٢٨ ، ١٣٥ ـ ١٣٦ .

محسوساً بها جميعاً ، كالحركة والسكون والعدد والشكل والعظم (المقـــدار) أو الحجم .

أما النوع الثالث من المحســوس ، فهو المحسوس بالعـرض كقولنا أن هذا الأبيض هو إبن دياريس (١) ، فالموضوع المحسوس فى هذا القولهو دياريس. أما «الأبيض» فهو متعلق عرضا بالمحسوس،فندركه بالعرض أيضاً،لأن الموضوع المحسوس قد اتحد «بالأبيض» عرضا .

وقد اكتفى ابن سينا بالإشارة الى النوعين المدركين بالذات من المحسوسات، وأهمل النوع الثالث أى المحسوس بالعرض .

ج) الحواس ووظائفها :

يذكر أرسطو أن الحواس آلات ادراك ، وآلات حياة ، فمن حيث أنهـا آلات ادراك يعد البصر فى المقـــام الأول ، ومن حيث أنها آلات حياة يعد اللمس أولا .

وقد ذكرنا أن ابن سينا يكتفى بترتيب الحواس من البسيط الى المركب أى من اللمس الى البصر ، بحسب منفعتها ، أى من ناحية انها آلات حياة .

فاللمس : أول الحـواس من ناحيـة كونه آلة للحياة ، وعضـو اللمس هو اللحم العصبي أو اللحم والعصب ، فاللمس إذن مواضع متعـددة منتشرة فى البدن ويتم الإحساس اللمسى بالمماسة بدون متوسط أى يتم فى الجلد المحيط بالبدن،وليس فى الأعصاب اذ أنها عنده مجرد قابل للاحساس وموصل له .

---

(١) نجد نفس المثال الذى يسوقه أرسطو فى كلامه عن المحسوسات فى كتاب النفس .

واللمس ضرورى لبقاء الحيوان ، لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الاربع الأولية وهى : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى مدركات اللمس . أما سائر الحواس فمدركاتها لا تتعلق ببقاء الحياة ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللمس .

وأما الذوق : فهو نوع من اللمس، ولكنه يختلف عنه فى أنه يحتاج الى متوسط هو « الرطوبة اللعابية » . ويمارس الذوق وظيفته عن طريق نهايات الأعصاب المنتشرة فى طبقة اللسان الظاهرة .

والشم: وعضوه الزائدتان الحلميتان النابتتان من مقدم الدماغ وتمتد اليهما أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ . ويحتاج الشم الى متوسط هو الهواء الذى يحمل الروائح والأبخرة .

السمع : والصوت محسوسه الأول ، أما عضوه فهو الجدار المفروش عليه العصب الحاس للصوت فى الاذن . وليس الصوت أمراً قائما بذاته ، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع والمقروع به . وهو يعرض مع حركة تموج – فى الهواء أو فى الماء – التى ينتهى أثرها الى « الصماخ من الأذن ، وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهى اليه ، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت » .

وإذا كان الصوت لا يقوم بذاته أى لا وجود له بالفعل فى الخارج مستقلا عن آلة السمع ، الا أنه بحسب مبدأ القوة والفعـــل الارسطى المطبق فى العلم الطبيعى يتعين القول بأن للصوت وجوداً فى الخارج من حيث انه مسموع بالقوة لا بالفعل .

والبصر : آخر الحواس الظاهرة فى الترتيب ، ويعرفه ابن سينا « بأنه

كيف ينفعل عن الألوان » (١) . وهو « مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه » (٢) . « وعضو البصر هو ملتقى العصبين البصريين » (٣) . فالمحسوس الأول للبصر هو اللون ، فإذا لم يوجد ضوء امتنع الإبصار فى العتمة الحالكة ، فالنور واسطة الابصار وهو الذى يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه (٤) . والنور المحسوس كيفية تحدث فى الجسم المضىء فتجعله مرئيا . والأشعة الضوئية لها خاصية النفاذ فى الجسم الشفاف .

ثانيا ـ الادراك الحسى الباطن :

إذا كان موضوع الحواس الظاهرة ، المادة الماثلة أمام الحس فإن موضوع الحواس الباطنة ـ وهى أدوات الإدراك الحسى الباطن ـ هى صورة المادة ، وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها . ويتم الإدراك الحسى الباطن فى الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة .

ومن الحواس الباطنة :

الحس المشترك : وهو القوة التى تتأدى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها بالبعض الآخر ، والحس المشترك قابل للصورة لا حافظ لها ، فلا تثبت الصور فيه زمانا طويلا بعد غياب المحسوس ولكن هذه الصور تنتقل إلى خزانة الخيال أو المصورة فتصبح سببا لأفعال الحواس الباطنة .

وللحس المشترك ـ كما يرى ابن سينا ـ عضو مستقل فى الدماغ ، بينما يرى أرسطو أنه الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة .

(١) المباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ .
(٢) رسالة فى القوى الإنسانية ص ٦٢ .
(٣) الشفاء ص ١٤٧ .
(٤) الشفاء ص ١٠٢ .

وأما الخيال أو القوة المصورة : فهى قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها ، ومع هذا فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلى الخالص . إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماما من لواحق المادة ، ذلك أن الصورة التى فى الخيال والتى يمكن استحضارها فى غيبة المحسوس تكون على تقدير ما وتكييف ما ، ووضع ما (١) .

ولا تنحصر وظيفة الخيال فى حفظ الصور فحسب بل أنه قد يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق أى بالتركيب والتحليل ، فيؤلف منها صورا جديدة لم يقابلها الإنسان فى الحس ، من حيث أن لها هيئات مستحدثة من عناصر متفرقة فى خزانة الخيال . وهذه الصور والأشكال الجديدة هى مثل ما يراه النائم فى نومه والحالم فى يقظته (٢) . . ويسمى ابن سينا هذه القوة

---

(١) النجاة ص ١٧٠ .

(٢) هذه إشارة إلى مبحث هام عند ابن سينا فى « الأحلام والنبوة » ، ونقتطف بعض عباراته فى رسالة « القوى الإنسانية » ص ٦٠ حيث يقول : « ولربما حزب الباطن حازب حد فى شغله ، فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى سلطانه ، فحينئذ لا يخلو من وجهين : إما أن يعدل العقل حركته ، ويفثأ غليانه ، وإما أن يعجز عنه ، فيقرب من جواره ، فان أتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى . . فانه تظهر فيه الصور المتخيلة فتصير مشاهدة ، كما يعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف ، فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصا . وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر ، فلاح فيه سر من الملكوت الأعلى ، فأخبر بالغيب . كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام » . .

ويذكر ابن سينا فى رسالة أحوال النفس ص ١١٩ ، تحقيق الدكتور الاهوانى ، أن المتخيلة تستعمل الصور فى المصورة عند رقدة الإحساس وقوى العقل ، فتظهر هذه الصور كأنها موجودة فى الخارج ، وكأنها حقيقية . وقد تنشأ الرؤية فى حالى النوم واليقظة بتأثير سماوى . فيشاهد النائم صورا إلهية عجيبة مرئية . وأقاويل إلهية مسموعة هى مثل لتلك المدركات الوحيية . ذلك أن معانى جميع الأمور الكائنة فى العالم ، ماضيها وحاضرها =

الخياليـة عند الإنسان ـ والتى يقول أن وظيفتهـا ابتـكار الصور الجديدة ـ « بالمفكرة» ، ويسميها عند الحيوان « بالمتخيلة » . . ولو أن الفارابى يجعلهما شيئا واحدا يسميه بالقوة الخياليـة أو الخيال على وجه العموم . وعلى هـذا فإن ابن سينا قد تنبه إلى أهمية الخيال المركب أو المؤلف أو الخالق وميزه عن الخيال الذى يردد الصور المخزونة فى هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك .

الوهم : أو القوة الوهمية ، وهى قدرة تدرك المعـانى التى تخرج عن نطاق الحس المشترك والمتخيلة ، لأنها ليست بذاتهـا مادية وإن عرض لهـا أن تـكون فى مادة ، كإدراك الشاة عداوة الذئب ، وحكمنا على الشىء الأصفر بأنه عسل وحلو .

فالوهم قوة تدرك المعـــانى غـير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية على وجـه جزئى ، فهو وإن كان يقوم على تجريد للصور أشـد مما سبق إلا أنه لا يعتبر عملية عقليـة ، وإنما يتوصل إلى إدراك المعـانى التى يعجز الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق الهامات فائضة من الرحـــة الإلهية ، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بثدى أمه ، ومثل ما يحدث للحيوان

= ومستقبلها موجودة فى علم الله والملائـكة العقلية ، وفى أنفس الملائـكة السماوية ولا حجاب بين النفوس البشرية وتلك النفوس العالمية فاذا تطهرت النفوس البشرية من دنس الأفعال المتعلقة بالأجسام حصلت لها مطالعة هذه المعانى . (الشفاء ص ١٧٣) .

وعلى هذا فقد تتصل الملائـكة أو العقل الفعـال بمخيلة الإنسان فى حال النوم فتحدث رؤيا ، وفى حال اليقظة فتحصل النبوة ، فالنبى بما له من حدس قوى يتصل بالعقل الفعال فتـكون قوته العقلية كأنها « كبريت والعقل الفعال نار ، فيشتعل فيها دفعة ، ويحيلها إلى جوهره . . وكأنه النفس التى قيل فيها : يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسه نار ، نور على نور » المبدأ والمعاد ورقة ١١٣ ب ، راجع : الاهوانى ـ ابن سينا ص ٦٥ .

من إدراك للنسبة بين صورة الشيء ، وصورة ما يقترن به من لذة أو منفعة ، وترتسم فى الذهن معنى النسبة بينهما ، « فإذا ظهرت للمتخيلة صورة الشيء من خارج تحركت فى الصورة وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة أو الضارة ، فأحس الوهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة »[1] . .

ولاشك أن إرجاع هذه المعانى التى يدركها الوهم إلى إلهام فائض من الرحمة الإلهية ، إنما يعد انتكاسا للموقف التجريبى الذى يفسر ابن سينا على ضوئه قوى الإحساس . ذلك أن تدخل عامل ميتافيزيقى فى سير عملية الإحساس يبطل القول بفاعلية قوى الإحساس ويسمح بظهور أثر إشراقات العقل الفعال فى وقت مبكر قبل أن تتواجد المعقولات فى النفس . . ومن ثم فإنه يجب أن يعاد النظر فى هذه المشكلة ـ التى غفل عنها كثير من الباحثين ـ على ضوء موقف ابن سينا الأخير فى الإشارات وفى الرسائل . ويشير ابن سينا إلى أن الوهم هو الحاكم الأكبر فى الحيوان ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية ، فهو إذن رئيس القوى الحسية والمشرف عليها ، فيكون الوهم بذاته حاكما ، وبحركاته وأفعاله متخيلا ومتذكراً .

وأما الحافظة أو الذاكرة : فهى خزانة الوهم ، وهى آخر القوى الحسية وتسمى أيضا متذكرة ، فهى حافظة لأنها تصون ما فيها ، وهى متذكرة لاستعادتها ما نفذ من الصور .

هذه إذن هى قوى الادراك الحيوانية « وللانسان فضلا عن هذه قوى أخرى للادراك العقلى نشرع الآن فى بيان تفصيلها » .

---

(١) الشفاء ص ١٧٨ وما بعدها .

الادراك العقـلى :

يتم هذا الادراك عن طريق قوى النفس الناطقة فى الانسان . وقد أشرنا إلى أن النفس الناطقة : عاملة وعالمة ، أى أن لهـا عقلا عمليا وآخر نظريا . فالأول أى العملى هو مبدأ حركة الانسان بعد الرؤية . وهـــو الذى يتسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العملى الذى يأتمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقـل النظرى : فهو قوة غـير مادية ينتزع المعقولات أى الكليات من المعانى الجزئية وذلك بتجريدها من المادة ولواحقها تجـريدا تاما . فوظيفة العقل النظرى الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادىء التصور بمساعدة الخيال والوهم ، بالاضافة إلى أن العقل هـو الذى يربط بين الصور العقلية ـ سلبـا وايجابا عن طريق الاحكام ـ وهو أيضا الذى يحصل المقدمات التجريبية لأجـل الاستدلال المنطقى (١) .

ويكون العقل قبل ادراكه للمعقولات عقلا بالقوة ، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادىء الصور العقلية مجردة عن المادة وتكون نسبة هـذا العقل الأخـير إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . « فان القـوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا ، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة . » وهذا يعنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال (٢) .

مراتب العقل النظرى : وللعقل النظرى أربع مراتب أولها من جهة قوى الحس ، العقل الهيولانى ، ويليـــه فى المرتبة علوا العقل بالملكة ، ويعلو هذا

---

(١) الشفاء ص ٢١٩ .
(٢) م . س ـ ص ٢٣٢ .

الأخـير العقل بالفعل ، وأخـــيرا العقل المستفاد أرفع مراتب العقل فى النطاق الانسانى .

والعقل الهيولانى : قوة مطلقة أو استعداد محض ، وهو موجود لدى كل شخص .

والعقل بالملـكة : هـو الذى تحصل فيـه المعقولات الأولى التى هى مبادىء التصور التى يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا : أن المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ، وأن الكل أعظم من الجزء .

وأما العقل بالفعل : فهو الذى تحصل فيه المعقولات الثوانى التى تستند فى حصولها على المعقولات الأولى .

وأخيرا نجد **العقل المستفاد** : وهو كمال العقل بالفعل ، وتكون فيه المعقولات حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها .

أما **العقل الفعال** : فليس عقلا انسانيا بل هـــو عقل كونى ، وهـو العقل العاشر فى سلسلة العقول الصادرة عن الأول ، ولـكنه يقوم بدور هام فى المعرفة الانسانية إذ أنه هو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، وهـو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضىء الشمس الاجسام فتجعلها مرئية فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولانى من القوة الى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة ، ويستمر تدخل العقل الفعال فى عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة فى العقل المستفاد (١) .

فالعقل الفعال إذن هـــو همزة الوصل بين الإنسان وعالم العقول العليا .

---

(١) يسمى ابن سينا العقل المستفاد « بالعقل الملـكى » فى رسالة اثبات النبوات — تسع رسائل ص ١٢٢ .

وهو أساس أى إدراك عقلى وعن طريقه يستطيع الانسان معرفة الغيب .

هذه إذن هى مراتب العقل عند ابن سينا ، يوردها كما هى عند الفارابى بدون زيادة أو تعديل غير أن ابن سينا يضيف إلى مراتب الادراك التى ذكرها الفارابى مرتبة جديدة وهى مرتبة الحدس أو العقل القدسى (١) .

العقل القدسى :

وهو عبارة عن استعداد « قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شىء ، وإلى تخريج وتعليم » .

وإذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة إلى تعلم ، فيعرفون كل شىء من أنفسهم .

وهذه الحال من العقل الهيولانى تسمى عقلا قدسيا هو من جنس العقل بالملكة ، ولكنه أرفع منه لأنه لا يشترك فيه جميع الناس .

« فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادى العقلية إلى أن يشتعل حدسا ، أعنى قبولا لإلهام العقل الفعال فى كل شىء . . فترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال . . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية » (٢) .

وهذه القوة القدسية عند الإنسان تلاقى ذوات الملائكة فتخاطبها فتتلق عنها صور الوحى بالاشارة أو بالانتقاش أو بالصوت المسموع (٣) .

وإذن فلدى الإنسان قوة قدسية يستطيع عن طريقها الاتصال بعالم

(١) راجع الفصل الخاص بالفارابى حيث يشير المعلم الثانى الى « قوة قدسية » فى معرض كلامه عن النبوة ، دون أن يجعلها مرتبة مميزة من مراتب الادراك .

(٢) النجاة ص ١٦٧ وما بعدها .

(٣) رسالة فى القوى الانسانية ص ٦٦ .

الغيب وذواته الملائكية ، وهذه القوة القدسية هى ضرب من الحدس الصوفى ، ويشير ابن سينا إلى أن هذا الحدس ليس ضربا من النبوة فحسب بل أرفع درجاتها . فإن ابن سينا إذن يشير إلى الادراك المباشر عند الصوفية ويجعل الحدس الصوفى أعلى درجة من مرتبة النبوة ، وكأنه يضع المقدمة الضرورية لما سيقوله السهروردى فيما بعد من أن الولى أعلى درجة من النبى . والولى هو الصوفى الواصل والقطب العارف . . وهكذا يضع ابن سينا قدميه فى بداية الطريق المؤدى إلى التصوف الاشراقى .

٨ ـ مشكلة المعرفة عند ابن سينا :

تبين لنا أن المعرفة عند ابن سينا مصدرها الأحساس ولا يمكن أن تصل المعارف إلى النفس عن غير طريق الحس فليست المعرفة تذكراً لما سبق أن عاينته النفس فى عالم عقلى أعلى كما ذكر أفلاطون ، وإنما ترجع إلى انفعال الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو . ولكن الإدراك الحسى لا يكفى لإعطائنا صورة كاملة عن الموجودات الخارجية إذ أن وظيفة الإحساس هى تمثل الصورة الحسية المجردة عن المادة مع احتفاظها بلواحقها فكأن الحس إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره .

ويأتى بعد الحس ، الحس المشترك الذى يجمع بين المدركات الحسية ويقارن بينها . وتأخذ المدركات الحسية بعد هذا فى التبرؤ من لواحقها المادية شيئا فشيئا ، أى أن تجريد صورة المحسوس إنما يتم بالتدريج مارا بقوى الخيال والوهم حيث نجد صورة المدرك الحسى فى الوهم وقد اقتربت كثيرا من حدود المعقول ولكنها مع هذا تكون صورة وهمية غير معقولة وتظل معانى الأشياء وصورها فى الوهم بطابعها الجزئى متعلقة بصور المحسوس . فكأن المحسوس الجزئى يظل على جزئيته منذ أول مرحلة من مراحل الادراك الحسى إلى آخر مرحلة فيه حيث يستقر فى مستودع قوة الوهم المسماة بالحافظة أو الذاكرة . . وحينذاك تتهيأ المدركات الحسية بصورها الوهمية لكى تدخل فى نطاق المعقول . ولكنها قبل أن تتخطى

مرحلة الإحساس بنوعيه نجدها تتلقى نوعا من الالهـــام — من مصدر أعلى عقلى — بموازين الخير والشر والمخالفة والموافقة وهـذه الأمور ليست مادية ولكنها مشتقة من المادة بطريق المناسبة والملاءمة .

فإذا ما تخطى الإدراك حدود الحس انتقل إلى ميدان النظر العقلى وهنا تتجرد صورة المدرك الحسى تماما عن المادة ولواحقها فتتحول الصور المحسوسة إلى صور معقولة تتعلقها النفس مارة بمراتب العقل الأربعة التى أشرنا اليها وحينذاك تتخذ هذه المعقولات الصورة الكلية بينما تظل صور المحسوسات فى نطاق وضعها الجزئى ، ولـكن استمرار فعل التعقل فى النفس لا يتم بدون سند خارجى وهو العقل الفعال إذ هو الذى يشرق على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس . فكأن المعرفة إنما تنتهى إلى مبدأ سام خارج عن النفس وهنا نجد البداية للاتجاه الصوفى عنـد ابن سينا . ويمكن القول بأن المعرفة عند ابن سينا تجمع بـين النظرة التجريبية والنظرة الروحية المتعاليه . . فإلى أى حد يمكن الـكلام عن قيام إدراك الموضوعات الخارجية يكون مستقلا عن أى مبدأ مفارق خارج النفس ؟ . .

وكيف نعين استقلال الموضوع الخارجى عن قوى الادراك حتى نسمح بإقامة عالم موضوعى للاشياء ؟

الحق أن اختلاط الاتجاه الارسطى بالاتجاه الاشراقى فى تفسير عملية الادراك عند ابن سينا يجعل من العسير أن نحدد بدقة أى شيء مما ذكـره فإن جميع الموجودات التى هى تحت فلك القمر إنما تخضع لتأثير العقل الفعال وتسير حسب تدبيره ، وحينذاك تصبح المعرفة منذ أول مراحلها الحسـية وكذلك موضوعاتها مجالى لتأثير العقل الفعال وتدبيره فسلا يكون الموقف التجريبى سوى مرحلة مؤقتة

وظيفتها تفصيل عملية الادراك فحسب دون النظر إلى أصلها الميتافيزيقى ، ويتعين على كل باحث فى مشكلة المعرفة عنـــد ابن سينا ألا يكتفى — كما يفعل سائر مؤرخى الفلسفة الاسلامية — بسرد أقوال ابن سينا عن قــوى النفس المدركة ووظائفها ، بل يجب أن ينظر إلى ذلك كله فى مراجعة شاملة وفى اطـار الموقف الميتافيزيقى العام ، هذا إذا ما أردنا أن نبحث فى فلسفة المعرفة عند ابن سينا ، أما إذا أردنا أن نبحث فى الادراك من الناحية السيكولوجية — أى فى نطـاق الدراسات النفسية — فقد يمكن أن نكتفى بسرد الاقوال المفسرة للادراك دون التعرض لموضعها فى فلسفة ابن سينا على وجه العموم .

الالهيـــات

١ — موضوع العلم الالهى :

يبحث علم ما بعد الطبيعة — أو الميتافيزيقا — فى مبادىء الوجود وعلله وفى العقول المفارقة الكونية وترتيبها وتأثيراتها ، وحركات الأفلاك .

وأول الموجودات فى استحقاق الوجود هو الجوهر (١) فالجواهر أوائل الموجودات ، فإن كانت فاسدة كانت الموجودات فاسدة (٢) .

والعلم الإلهى (٣) هو أهم مبحث فى علم ما بعد الطبيعة لأنه يبحث فى

---

(١) الجوهر المفارق الغير المجسم هو أول الموجودات فى استحقاق الوجود ويليه فى ذلك الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى ، ثم العرض .

(٢) راجع شرح ابن سينا على مقالة اللام لأرسطو ص ١٣٨ ب — أرسطو عند العرب (ف . س) .

(٣) يذكر ابن سينا أن الأقسام الأصلية للعلم الإلهى خمسة : « ١ — النظر فى معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات ، من الهوية والوحدة والكثرة . ٢ — النظر فى الأصول والمبادىء ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها . ٣ — النظر فى إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له فى مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود بذاته . . ثم النظر فى صفاته . ٤ — النظر فى إثبات الجواهر الأولى الروحانية التى هى مبدعاته . . والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها ، والغنى الذى يتعلق بكل منها فى تتميم الكل ، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ثم فى إثبات الجواهر الروحانية الثانية التى هى بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وقواها ، وهذه الملائكة الموكلة بالسموات ، وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد فى عالم الكون والفساد . ٥ — فى تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية . . وبيان =

الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته وفي أفعاله وصفاته .

ويعرف ابن سينا العلم الإلهي - في إلهيات النجاة (١) بأنه العلم الذي يبحث في الوجود المطلق ، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم ، بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية ، ويقترب هذا التعريف من التعريف الأرسطي الذي يقول فيه : « إنه العلم الذي يبحث في الموجود من حيث هو موجود » فابن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو ويفصل القول لينتهي إلى واجب الوجود .

٢ - اثبات وجود الله :

نجد عند ابن سينا طريقين لإثبات وجود الله :

أ) طريق برهاني عقلي . ب) وطريق حدسي .

أ) الطريق الأول يستند إلى قسمة الموجـــود إلى واجب وممكن ، « والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود ، عرض منه محال ، والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال ، والواجب الوجود ، هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود ، هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه » . . وواجب الوجود إما أن يكون واجبا بذاته ، وإما أن يكون بغيره .

= أن الـكل المبدع لا تفاوت فيه .. وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض، وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو لحكمة . . فهذه أقسام الفلسفة الأولى ، أعني العلم الإلهي ويشتمل عليه كتاب ماطافوسيقا أي ما بعد الطبيعة . . » .

أما فروع العلم الالهي فهي : معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي . . وعلم المعاد (ومعرفة السعادتين الروحانية والجسمانية) . . أقسام العلوم العقلية - تسع رسائل ص ١١٤ - ١١٦ .

والحق الأول أى البارى عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشىء آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده . أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته ، فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعنى المحرقة والمحترقة ، (١) .

وإذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، وممكن الوجود (٢) .

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هى الممكنات أى الموجودات الصادرة عنه المفتقرة فى وجودها الممكن إلى عليته . وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعا من حيث أنه معشوق ، ومعقول . وبذلك ترجع العلل (٣) المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أى العلة الأولى المطلقة وهو البارى عز وجل .

هذا هو مجمل الدليل البرهانى العقلى على إثبات وجود الله ، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده فى الاستدلال على وجود الله ، فمن لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة ، يعجز عن البرهنة على وجود الله .

---

(١) النجاة ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

(٢) والممكن كذلك ضربان : ممكن بذاته ، وواجب بغيره . . والأول الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ، والثانى يشمل جميع الموجودات سوى الله .

(٣) الإشارات ج ٣ ص ٣٠ — وجه الغزالى — متبعا الأشاعرة — نقدا شديدا إلى مبدأ العلية عند ابن سينا والفلاسفة لأن القول به — فى نظر الغزالى — معناه استبعاد القدرة الإلهية فليس هناك خالق ولا مؤثر إلا الله . . فهو العلة المباشرة للحوادث وللكائنات . والقول بتسلسل العلل والمعلولات وأن لكل موجود علة فى وجوده فيه تعطيل للقدرة الإلهية .

ب) والطريق الثانى لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا فى الإشارات (١) وهو الطريق الحدسى ويختلف هـذا الدليل عن الدليل السابق فى أنه لا يستخدم فيه الأسلوب المنطقى فى البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثارا دالة على وجود الصانع كما هو الحال فى الدليل الكزمولوجى ، بل يتجـه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعا لإدراك حدسى فيقول : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هـذا الباب أوثق وأشرف ـ أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ـ وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود » .

أى أن هـذا الدليل يأتى على عكس الدليل الكزمولوجى ، فبدلا من أن نستدل على الأول بمخلوقاته ، نستدل به عليها .

ويعتبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود ، صورة معدلة من الدليل الأنطولوجى وإن كان ابن سينا لم يضع الدليل فى الصيغة التى أورده بها القديس انسلم ثم ديكارت .

٣ ـ واجب الوجود . ذاته وصفاته :

يرى ابن سينا أن الصفات لا تحمل على واجب الوجود إلا بالعرض ، وأول صفاته أنه واحد من جميع الوجوه : واحد لا شريك له ، وواحد فى ذاته ، وواحد فى صفاته ، وواحد فى أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شىء واحد فى ذات الله . . ومن حيث الوحـدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد ، لأن كل متلازمين فى الوجود متكافئان ، فلهما علة خارجة عنهما ، فيكونان واجبى الوجود بغيرهما .

---

(١) الإشارات ص ٧٩ .

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هى بسيطة غير مركبة . إذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ، ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض ، وكمال محض ، وحق بكل معانى الحق ، وهو عقل وعاقل ومعقول ، وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التى لا تتغير ولا تسعى لغاية ، وهو بذاته عاشق بل ومعشوق ولذيذ وملتذ (١) .

٤ ـ الفعل الألهى (الابداع) : الله والعالم :

ترتبط مشكلة الفعل الإلهى بمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وكان قدماء الفلاسفة ـ لاسيما أرسطو (٢) ـ قد قالوا بقدم العالم ، ورأى المتكلمون

---

(١) راجع الإشارات جـ ١ ص ٢٥٥ ـ راجع أيضا الرسالة النيروزية (تسع رسائل) ص ٣٥ ـ ١٠ « واجب الوجود هو مبدع المبدعات ، ومنشىء الكل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود فى مرتبة وجوده ، فضلا عن أن يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفيد قوامه ، فضلا عن أن يكون مستفيدا عن وجوده غيره ووجوده ، بل ذات ، هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة ، من غير أن يدل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون فى مادة أو مخالطة ما بالقوة . أو يتأخر عنه شىء من أوصاف جلالته ذاتيا أو فعليا » .

(٢) لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون يقول بخلق العالم ، وذلك استنادا الى ما ورد عن قصة التكوين فى محاورة تيماوس ، والواقع أن (الصانع) الذى يشكل موجودات العالم الأرضى محتذيا المثل ، إنما يضع الصور فى المادة القديمة chaos ثم أن الصانع الأفلاطونى أقل مرتبة من الخير بالذات وهو المرادف للاله الدينى .

وعلى أية حال فان أفلاطون لم يقصد القول بحدوث العالم ، لأنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان ، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل « الصانع » إذ أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس ، وهو صورة متحركة للابدية التى يتصف بها العالم المعقول . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون فى تيماوس =

أن القول بقدم العالم يعتبر شركا ، لأن القائلين بالقدم إنما يثبتون قديما مساوقا للقدم الإلهى . ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم ، وتصدى الغزالى للفلاسفة يدحض أقوالهم فى قدم العالم ويبين تهافت أدلتهم على ذلك .

وكان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أى بخلقه ، فبدأ بتفسير معانى الإيجاد والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل ، فهى تعنى « أنه قد حصل للشىء من شىء آخر وجود بعد ما لم يكن » أى أن هذه الألفاظ تعنى وجود الأشياء عن عدم ، وأن الأشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجدها أى البارى عز وجل . ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخذ ويرفض القول بالخلق والاحداث والتكوين والصنع على هذا النحو ، ويلجأ إلى « الإبداع » ليفسر به الفعل الإلهى .

والإبداع هو أن يكون من الشىء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والاحداث » (١) .

فإذا كان التكوين ـ وهو أن يكون من الشىء وجود مادى ـ خاصا بالأمور العنصرية الفاسدة ، والأحداث ـ وهو أن يكون من الشىء وجود

ـــــــــــــــ

= على النحو الذى ذكرناه ، أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزى فى كلامه عن تكوين العالم الطبيعى ، مما أدى الى غموض موقفه بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، الأمر الذى يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل فى المحاورات الأخرى ، ولا نجد فيها ما يسمح بالقول بحدوث العالم ، راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى جـ ١ ص ١٧٢ .

(١) الاشارات ص ١١٦ .

زمانى — خاصا بالموجودات الطبيعية التى تخضع للتسخير ، فإن الإبداع — وهو أن يكون الشىء لا عن مادة ولا عن زمان سابق — خاص بالعقل(١) .

ولكن القول بالإبداع لا ينهى القول بقدم العالم ، فيكون قديماً قدم العلة الأولى أى الذات الإلهية ، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول : « إن المتقدم يقال بخمسة معان ، أحدها بالزمان والثانى بالمرتبة أو الوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفا منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلولية ، والأخيران يشتركان فى معنى واحد ، وهو التأخر بالذات . والمعنى المشترك أن يكون الشىء محتاجاً إلى آخر فى تحققه ، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشىء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه »(٢) .

وإذن فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان فإنه لم يبدع فى زمان سابق .

ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولتساءلنا عن السبب المرجع للشروع فى الخلق بعد الإمتناع عنه ؟ . . ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير فى الإرادة الإلهية الأمر الذى لا يصح أن يلحق بذاته تعالى ، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبدأه .

والواقع أن القول بإبداع العالم عن الله لا فى مادة ولا فى زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره ، إنما يفسر فكرة الصدور الضرورى التى قال بها ابن سينا بتأثير مذهب أفلاطون المتأخر . وكذلك فإنه يمكن أن يعد « إيجاد »

---

(١) الرسالة النيروزية ص ١٣٧ .
(٢) الاشارات ج ١ ص ٢٢٩ .

الضرورى عن هذا النحو تطبيقاً للمبدأ الأرسطى القائل بأن العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتما ، دون أن ينقضى زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول .

٥ – العلم الالهى :

إن صفة العلم التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود تكشف عن صلة العقل الإلهى بالعالم . لقد هاجم الغزالى ابن سينا لأنه يقول بأن الله لا يعلم الجزئيات وإنما يعرفها بوجه كلى .

والبحث(١) فى هذه المشكلة يقتضى النظر فى هذه المسائل : هل الله عقل ؟ وقد وجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة نظريات فى صفة العلم الإلهى :

النظرية الأولى : نظرية أفلاطون وأفلوطين التى تجعل الله غير العقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو الأقنوم الثانى عند أفلوطين .

النظرية الثانية : نظرية أرسطو القائلة بأن عقل الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمعقوله ذاته ، ومن ثم فهو يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ماجاء فى القرآن الكريم « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض »(٢) .

---

(١) راجع المقال القيم الذى نشره الدكتور محمد ثابت الفندى فى مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية (المجلد الحادى عشر سنة ١٩٥٧) ص ١٥٩ – ١٨٠ عن الله والعالم : الصلة بينهما عند ابن سينا .. وقد رأينا أن نعرض فى إيجاز وجهة نظر الدكتور ثابت الفندى كاملة بصدد مشكلة العلم الإلهى ، وذلك لأهميتها ولأنها تلقى ضوءاً جديداً على هذه المشكلة ص ١٧٥ – ١٧٦ .

(٢) سورة سبأ آية ٣ .

وقد أهمل ابن سينا النظرية الأولى التى جردت الله من العلم والعقل بحيث أصبح كالنقطة الرياضية عند أفلوطين ، وحاول ابن سينا — من ناحية أخرى — أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية ، فقال بأن الله يعقل ذاته والأشياء .

فكيف يتم عقله للاشياء أو علمه بها ؟ إذا عقل الأول أنه مبدأ لكل موجود فكأنه يعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها(١) . وكذلك فهو يعلم « بنظام الكل . أو نظام الخير الموجود فى الكل . ومعنى هذا أن علمه يشمل مبدئيته ونظام العالم فى تفاصيله .

ولكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلى فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية ؟ .

إن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج فى أنواع كما يقول الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص أبروقلس — من أن كل ملك نوع قائم بذاته — أما الموجودات الكائنة الفاسدة التى يتألف منها عالمنا الأرضى فعلم الله بها « كلى » أى بأنوعها أولا ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها وتفسير ذلك أن الله يعلم الأسباب التى توجد عنها الامور الجزئية ، فيعلم ضرورة ماتتأدى اليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية ، أعنى من حيث لها صفات (٢) . ويؤيد ابن رشد هذا الرأى منكراً أن يكون علم الله علماً جزئياً لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم(٣) .

---

(١) النجاة ص ٤٠٤ عن مقال الدكتور ثابت الفندى .
(٢) النجاة ص ٤٠٦ .
(٣) الصلة بين الله والعالم ص ١٧٨ (ف . س .) .

أما محاولة إثبات علمه بالجزئيات على أساس التقريب بين ما يسميه « نظام الكل » وبين تجلى الخير الإلهى للموجودات الذى يذهب اليه فى رسالة العشق ، واعتبار ذلك نوعا من الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أى العلم المباشر بها(١) ، هذه المحاولة تعصف بمبدأ أساسى أشار اليه ابن سينا حين كلامه عن القوى المدركة للنفس . فقد ميز ابن سينا بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى وجعل الإدراك الحسى ينصب على الجزئى المحسوس أما الإدراك العقلى فإنه ينصب على الكلى المعقول . فالصورة المعقولة تتسم بالطابع الكلى بعد أن تتبرأ من المادة ولواحقها التى كانت سبباً فى هيئتها الجزئية .

ولذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئى لأن صفة الجزئية من لوازم المحسوس ، والعقل البرىء عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئى المادى . فإذا صح هذا بالنسبة للعقل الإنسانى فكيف لا ينطبق على العقول المفارقة العليا وهى أكثر تجرداً ومعقولية من العقل الإنسانى ؟ بل أن العقل الإلهى وهو العقل المحض يكون أشدها خضوعاً لهذا المبدأ فيمتنع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث أن لها صفات أى معانى معقولة أى من حيث كونها كلية لأن صفة الكلية من لوازم الصور المعقولة(٢) .

٦ — الفيض وترتيب الموجودات :

تبين لنا إذن كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق

---

(١) م س — ص ١٧٩ .

(٢) وإذن فالرأى الذى ساقه الدكتور ثابت الفندى فى مقالته التى أوجزنا طرفا منها والقائل بعلم الله المباشر بالجزئيات ، لا يتفق مع موقف ابن سينا فى التفرقة بين الجزئى المحسوس والكلى المعقول وقصره إدراك العقل على الكلى المعقول دون الجزئى المحسوس .

الإبداع وأن هذا الصدور ليس ماديا ولا زمانياً بل هو كالفيض الذى يتكلم عنه أفلوطين التاسوعات .

وكذلك يستعير ابن سينا ـ كما فعل الفارابى ـ فكرة أفلوطين فى إتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد . فيكفى أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر .

يبدأ الوجود فى التسلسل من الواحد . فمن الواحد لا يصدر إلا واحد فلو صدر عنه إثنان ، لاقتضى ذلك اثنينية فى ذات الواحد . وهذا الصادر الأول هو العقل الأول الذى يسمى بالعقل الكلى عند أفوطين. ثم تصدر نفس ثم جرم السماء ، ثم مواد العناصر الاربعة . . وبذلك تتكون العوالم الأربعة : **العالم العقل ، والعالم النفسى ، وعالم الطبيعة ، والعالم الجسمانى .**

فالعالم العقل يشتمل على موجودات قائمة بلا مواد وخالية من القوة وهى عقول طاهرة لا تتغير ولا تتكثر ، وهى تشتاق الأول وتلتـــذ بالقرب العقلى منه أبد الدهر .

اما العالم النفسى فإنه يشتمل على ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة وموادها سماوية ثابتة . وهذه النفوس هى مدبرات الإجرام الفلكية ، عشاق العالم العقلى وكل جملة منها مرتبطة بواحد من العقول .

وأما عالم الطبيعة فهو يشتمل على قوى سماوية فى الأجسام ملابسة للمادة « ترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير » .

وأخيراً نجد **العالم الجسمانى** وهو عالم المادة البحتة ، ومبادئه الفعـالة هى القوى السماوية . وينقسم هذا العـــالم إلى أثيرى وعنصرى » وخاصة الأثيرى استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلو الجوهر عن المضادة ، وخاصية العنصرى التهيؤ للاشكال المختلفة والأحوال المتغايرة ، وانقسام المادة

من الصورتين المتضادتين أيتها كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة ، وليس وجود إحداهما للاخرى وجوداً سرمدياً ، بل وجوداً زمنياً(١) .

ولكن كيف يتم الصدور ؟

إن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد ممكن بذاته واجب الوجود بغيره وعند ما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلى ، وعندما يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى ، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن ، يكون عنه جرم ذلك الفلك . وعلى هذا فإن العقل الكلى يفيض عنه ثالوث مؤلف من عقل ونفس وجرم فلكى .

وتستمر سلسلة الفيض حتى تصل إلى العقل الأخير وهو **العقل الفعال** وهو عقل فلك القمر ، وتحته عالم العناصر ، عالم الجزئيات الخاضعة للكون والفساد . يقول ابن سينا : « هذا العقل (أى العقل الكلى) له ثلاث تعقلات أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثانى أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى والثالث أنه يعقل كونه ممكنا بذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقلى آخر ، كحصول السراج من سراج آخر ، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هى أيضاً جوهر روحانى كالعقل ، الا أنه فى الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى »(٢) .

وهكذا يستمر فيض العقول والنفوس والاجرام المتعلقة بها — على هذا

(١) الرسالة النيروزية — تسع رسائل ص ١٣٥ — ١٣٧ .
(٢) رسالة فى معرفة النفس الناطقة تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ١٩٥٢ ص ١٨٩ .

النحو — حتى تنتهى هذه السلسلة عند العقل الفعال وهو العقل العاشر .

هذه هى نظرية العقول العشرة التى كانت تعد حجر الزاوية فى فلسفة المشائين والتى إستهدف المشاؤون الإسلاميون للنقدالشديد بسببها ، ولم يكن فى استطاعتهم البرهنة على صحتها ، وإنما كانوا يقولون بها كأنما هى وحى منزل — كما سيذكر أبو البركات البغدادى .

وحقيقة الأمر أن هذه العقول العشرة هى الأعداد المثالية عند أفلاطون(١) وهى المثل العليا التى انتهت اليها تعاليم الاكاديمية الشفوية ، وقد غفل الإسلاميون عن مصـــدر النظرية رغم أن ابن سينا يلخص أقوال أفلاطون الشفوية فى « الشفاء » ويسمى هذه المثل الرياضية بالتعليميات المفارقة ، وقد أضيفت إلى تعاليم أفلاطون آراء اليونانيين الفلكية فى تنظيم عالم السماء(٢) فخرج من هذا كله ذلك البناء التلفيقى الذى أسمـــاه المسلمون بالعقول العشرة . . والذى استخدمه الصوفية فيما بعد لإتمام عملية التطهر والصعود الروحى إلى جانب الحق ، وذلك بعد تطويره وتحويله إلى ما أسموه بالمعراج القدس عند متصوفة الإسلام وبالسلم الروحى Scala Paradisi عند صوفية الغرب المسيحيين .

---

(١) نتناول هذا البحث بالتفصيل فى دراسة بالفرنسية لم تنشر بعد عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

(٢) راجع : Plotin, E. Brehier, ch. 1

التصوف عند ابن سينا

إن دراسة مشكلة التصوف عند ابن سينا تقتضى مراجعة مستوعبة للأنماط الأخيرة من الاشارات ولرسائله الصوفيـة التى يبلغ عددها الثلاثين . . ولسنا نزمع أن نقدم فى هذه المعالجة بحثاً مستفيضاً عن موقف ابن سينا الصوفى . فإننا نرجىء ذلك إلى مؤلف آخر عن ابن سينا . وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً(١) من الباحثين قد خاضوا فى هذه المشكلة إلا أن هـذه الدراسات لم تصل إلى رأى حاسم فى الموضوع .

وقد أشار البعض إلى أن ابن سينا لم يكن كالفارابى ممارساً للتجربة الصوفية بل كان دارساً لها فحسب ، وأن كتاباته فى التصوف لم تكن سوى استكمال لجزء من أجزاء فلسفته ، وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحداً منهم .

ونجد تمام التعبير عن موقف ابن سينا الصوفى فى الفصول الثلاثة الأخيرة

Louis Gardet : La pensée religieuse d'Avicenne, ed. Vrin, 1951, 1
L'experience mystique selon Avicenne, Revue du Caire, No. 141 Juin 1951, p.p. 56 – 67.

Yusuf Karam : La vie spirituei d'après Ibn Sina, Revue du Caire. No. 141. p.p. 44 – 55.

Goichon : L'èvolution philosophique d'Avicenne, Revue philoso – phique Juillet – Sept., 1948.

— عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا .

— الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، مقال الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٣٩٩ .

— ٤٤٩ فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ .

من الاشارات : الأول منها فى السعادة التى هى اللذة العقلية ، والثانى فى مقامات العارفين ، أما الثالث فهو فى أسرار الآيات التى تصدر عن هؤلاء العارفين ، ويتكلم فيه عن الخوارق والكرامات فيحصرها فى أربعة التمكن من الإمتناع عن الغذاء مدة طويلة — التمكن من الأفعال الشاقة — التمكن من الاخبار عن الغيوب ـ وأخيراً التمكن من التصرف بالعناصر ، وقد فصل ابن سينا القول فى تعليل هذه الخوارق تعليلا كافياً .

وفى الفصلين الأول والثانى من الاشارات يتكلم عن اللـــذة الباطنية العقلية ويقول أنها أعظم من اللذة الحسية ، وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكمالنا ذلك الخير الذى يشتمل عليه المعقول .

وكل قائم فانما يتوق إلى تتميم كماله ، ويلتذ بما هو سبب لكماله ، فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيــــه جلية الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله ، على ما هو عليه مجرداً عن الشواب ، مبتدئاً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ، ثم بعد ذلك تمثلا لايمايز الذات . فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل ، وما سلف فهو الكمال الحيوانى »(١) .

ولكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن ، وهذا ماينا له العارفون المتأملون لسنى قدس الجبروت . وللعارفين مقامات ودرجات يختصون بها ، ولهم أمور خفية وأمور ظاهرة عنهم ، أما نفوس البـــله الجاهلين فإنها لا تتناسخ — كما يقول الفارابى — بل قد تتصل بعد الموت بأبدان تصبح آلات لها ، وليست هذه أبدان إنسانية ولا حيوانية .

ويميز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف .

---

(١) الاشارات جـ ٢ ص ٩١ .

فالزاهـد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، أما **العابد** فهو المواظب على العبادات ، المطيع لأوامر الشرع ، ولما كان الناس فى حاجة إلى شريعة عامة تحكمهم لـكى يستطيعوا تبادل المنافع فى المجتمع فان ضرورة وجود الشريعة تحتم وجود الشارع وهو النبي ، فالشارع هو الذى يوجه العامة إلى طاعـــة الشرع والقيام بالشعائر العملية للدين .

أما **العارف** المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق فى سره ، وهو هش بش ، بسام نساء للاحقاد ، جواد بمعزل عن محبة الباطل وعن تقية الموت . . وعبادته ليست عن رهبة أو معاملة ثمرتها الثواب ، بل هى رياضة لهمم وإيثار للحق الأول فى ذاته ، وعشقا له . ويفصل ابن سينا مراحل الطريق الصوفى فى الاشارات فيذكر أن العارف يصل إلى مقامه بعد اجتيازه لمراحل أولها : تطويع الارادة ، والاعتياد على رياضة النفس حتى تسلك الطريق معرضة عما سوى الحق فتنقاد النفس الامارة للنفس المطمئنة ، ثم يحصل للنفس ما يسميه ابن سينا بتلطيف السر للتنبيه . ثم تعن له خلسات من نور الحق كأنها بروق تومض اليه . وتسمى عندهم أوقاتا ، وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد اليه ووجد عليه ، ثم أنه لتـكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض ، فيرى الحق فى كل شيء . . وتبلغ به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات ، فيرى الله مع كل شيء .

« فإذا عبر الرياضة إلى (النيل) صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق . ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، فـكان بعـــد مترددا . ثم أنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، وأن لحظ نفسه ، فمن حيث هى لاحظة ، لا من حيث هى بزينتها ، وهناك يحق **الوصول** »[1] .

(١) م . س ـ ص ١١٩ .

هذه هى مراحل الطريق الصوفى كما وصفها ابن سينا فى الاشارات وقد صنف ابن سينا رسائل عدة فى التصوف كرسالة الطير وحى بن يقظان والعشق والموت والصلاة والزيارة وسلامان وأبسال وكذلك قصيدته العينية .

ويعرض ابن سينا لمراحل الطريق الصـــوفى فى رسالة سلامان وأبسال(١) فيذكر أن أول درجات العارف هى « الارادة » ويسمى فى هذه الحالة « مريداً » وأما فى المرحلة الثانية فإن النفس تستعد للتخلص من العوائق الخارجية التى تمنع انطلاقها ، وذلك بالرياضة النفسية والصوم ، وسماع الألحان الهادئة مع العبارات أو بدونها .. وذلك حتى يتخلص الفكر من تأثير البدن ، وتتجه النفس إلى الحب الإلهى ، فيحصل للمريد شروق أنوار إلهية ويسمى هذا الحال « بالوقت » ويزداد حصول الاشراقات له فيصل إلى « السكينة » ثم يستقر هذا الحـــال وتحصل له ملكة مشاهدة الأنوار العليا ، وتصبح ذاته مرآة للالوهية ، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهداً لله ، وهذا هو حال الوصول أو « الوحدة التامة » . فحين ذلك يرى بعين الإلوهية ويسمع بسمعها ، ويفعل بقدرة الله فلا يكون ثمة تمييز بين العارف وموضوع المعرفة أو بين البـاحث عن الحق والحق نفسه . وهـذا هو حال « الوقوف » .

يتضح لنا من هـذا العرض الموجز لموقف ابن سينا الصوفى أنه كان على علم تام بمراحل « الطريق » وأنه أجاد وصف المراحل وكيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى . وقد ذهب البعض إلى أن تصوف ابن سينا تصوف نظرى فحسب ، فهو لم يكن صاحب مكاشفة أو تجربة ذوقية . ولم يمارس حياة المجاهدة والوجد . بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر . وكان موقفه موقف البـاحث الذى يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفيـة ومواجيدهم دون أن يكتوى بنارها فيتضوع ريحها عليه وينال منها حظاً .

والواقع أن الاستشهاد بحياة ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة لهو وإقبـــال على اللذات الحسية والاستدلال بها على أنه لم يكن صاحب تجربة ذوقية (١) ، أمر قد يكون غير مقنع تماما ، لا سيما بعد أن عرفنا أن ابن سينا قد نشأ فى بيئة شيعية اسماعيلية ، وأن بعض طوائف الشيعة تقول برفع التكاليف الشرعيـة عن الإمام وعن الأولياء الواصلين ، مما يجعل الحكم متعذراً على مدى إخلاص ابن سينا فى تجربتـه الصوفية إستناداً إلى سيرة حياته الواقعيـة المولغة فى الملذات وايثار الدنيا وزخرفها .

والأمر الذى يهمنا فى هـذه الدراسة هو أن نبين كيف أن الاتجاه الصوفى عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تعبيراً عن الإشراقية الأفلاطونية التى سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردى المقتول . وأن هـــذا الاتجاه الإشراقى عند ابن سينا هو الذى يعبر عن مذهبه الخاص الذى أودعـه كتاب الحكمة المشرقية والذى لا نعرف عنه شيئا كثيراً ، ولكننا نجد صداه فى رسائله الصوفية ، وفى الجزء الثانى من الاشارات .

أما فلسفة الشفاء فإنها تلخيص لمذهب المشائين فى الحكمة (٢) وقد كانت فى عصره الحكمة الشائعة لجمهور الباحثين والفلاسفة .

---

(١) لقد سبق لنا — فى موضع سابق — أن قبلنا هذا الرأى كفرض أولى يحتاج إلى تدليل .

(٢) على الرغم من أن مذهب ابن سينا فى العقل الفعال وكذلك ما حرره فى الصفحات الأخيرة من كتاب « الشفاء » عن النبى والإمام إنما يقدم الدليل على وجود تخطيط فلسفى يتجاوز المشائية التقليدية وذلك حتى فى كتبه المشائية الخالصة — كالشفاء — .

خاتمـــة :

لقد اتضح لنا من هـذا العرض المحدود لفلسفة ابن سينا أنه قد أكمل البناء المشائى الذى خطط له الفارابى ، ووضع المذهب « الرسمى » لفلاسفة الإســلام فى صورته المـكتملة ، وكانت له اجتهادات ظاهرة فى بعض المواقف الجزئيـــة ولا سيما فى كتاباته عن « النفس » .

ولـكن الجديد عند ابن سينا هو أنه وجه الفلسفة الإسلامية وجهة اشراقيـة ظهرت واضحـة فى رسائله الصغرى وفى بعض المواضع فى كتبه الـكبرى التى يلخص فيها آراء المشائين .

الفصل الرابع عشر

ابو حامد الغزالى

٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م — ٥٠٥ هـ ١١١١ م

عصره :

لقد كانت نهايات القرن الرابع الهجرى ومطالع القرن الخامس فترة ازدهار المناهج الفلسفية فى الاسلام حيث سيطرت آراء المدرسة المشائية الاسلامية التى تزعمها الفارابى وابن سينا . وكذلك فقد اكتملت أبانها معالم الطريق الصوفى ، وعمقت مضامين الحياة الروحية فى الاسلام ، وكان لهذا كله أكبر الأثر فى إضعاف سلطة الفقهاء والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة وغيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر .

وقد اتسم هذا العصر (العباسى المتأخر) بانحلال سياسى وعسكرى وأخلاقى واستولت فيه العناصر التركية على الحكم فى بغداد فأصبح السلاجقة أصحاب السلطة الفعلية فى بغداد وهددت الاسماعيلية والباطنية الخلافة واستشرى خطر القرامطة فى الاحساء ، وسقطت انطاكية والقدس فى أيدى الصليبيين ، وبينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السنى كان الفاطميون فى مصر ينشطون فى الدعوة المنظمة للمذهب الشيعى ويجعلون من الأزهر مركزا لها.

وبذلك اشتدت حدة الصراع المذهبى فى بلاد الإسلام ، وكان جوهر العقيدة السمحة أن يحتجب وراء الخلافات الطائفية التى تجاهلت ما كان يحيق بالاسلام من خطر محقق كنتيجة للغزو الصليبى ومحاولات التخريب العقائدى المعتمد من جانب الباطنية . فكان لابد إذن من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الايمان وتواجه تآمر الباطنية وغلوهم ، وتحدد دور التصوف فى نطاق الموقف السنى ، وتفند

دعاوى للمتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أسلوبهم بعد أن استنفدت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها المحدودة وأدت دورها فى الحفاظ على العقيدة .

ولقد كانت شخصية أبى حامد الغزالى الأشعرى الفقيه الصوفى الفيلسوف المحيط بعلوم عصره هى التى هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير فى القرن الخامس الهجرى فتكون عند مفترق الطرق فى الحياة العقلية الاسلامية ، إذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجهة واعية صلبة تحفظ على الاسلام أصوله وتثبت دعائمه .

على أن الغزالى لم يكن كابن تيمية فى تزمته وملاحقته للنظر العقلى فى مجال العلم والدين فلقد كفر الفلاسفة فى بعض آرائهم وقبل البعض الآخر منها بل لقد تأثر بآرائهم كما سنرى وخصوصا فى نظرية الفيض الأفلوطينية ، ولهذا فليس صحيحا ماذهب إليه بعض مؤرخى الفلسفة من أن الغزالى قد قضى نهائيا على الفلسفة فى المشرق .

حياته :

ولد أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى عام ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م بمدينة طوس من أعمال خراسان ، فهو إذن فارسى الأصل والمولد ، وكان بهذه المدينة قبر الامام الرضا وقبر هارون الرشيد . ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧ هـ وظهرت على انقاضها مدينة مشهد الحالية فى إيران منذ القرن الثامن الهجرى .

ويقال أن تسمية أبى حامد « بالغزالى » إنما ترجع إلى قرية من قرى طوس اسمها « غزالة » وفى رأى آخر أن هذه التسمية بتشديد الزاى « الغزّالى » نسبة إلى صناعة والده الذى كان يرتزق من غزل الصوف .

شب الغزالى منذ نعومة أظافره محباً للعلم متعطشا للمعرفة ، وكان ذلك

بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو نفسه . . ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية اسلامية . فعهد بها عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة وأودعه بعض المال للانفاق على تعليمهما ، وعندما نفد هذا المال ، وكان هذا الصديق رقيق الحال دفع بهما إلى المدرسة النظامية التى أنشأها نظام الملك، فدرس أبو حامد بطوس ثم بجراجان ثم انتقل عام ٤٧٠ ه إلى نيسابور وهناك اتصل بالجوينى أمام الحرمين فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨ ه/ ١٠٨٥م . ونراه فى هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة .

وبعد وفاة الجوينى قصد الغزالى نظام الملك فى معسكره . فأعجب به وظل لديه ست سنوات ثم ولاه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٣ه/ ١٠٩٠م فاشتهر أمره وعرفه القاصى والدانى ، والتف حوله التلاميذ والمعجبين .

وقـــد سنحت له الفرصة حينئذ بالعكوف على التأليف فرد عن الباطنية والاسماعيلية والفلاسفة . ولكن هذه المرحلة من حياة الغزالى قد تميزت فى بدايتها بظهور أزمة شكية دامت قرابة شهرين . ويظهر أن الشك كان مرتبطا عنده بالفلسفة ولهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك لتعمق الكلام والفلسفة فيضع « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » و « فضائح الباطنية » وفضائل المستظهرية » .

ثم أقبل الغزالى بعد ذلك على التصوف فطالع كتبه مبتدئا بما صنفه أبو طالب المكى ، وقد اتضح له من هذه الدراسة أن الفلسفة وحدها لا تصلح كمنهج لكشف الحقائق الايمانية وكذلك علم الكلام وأن صدقت عقائد المتكلمين ، فلا يبقى إلا التسليم بأن المعرفة القلبية المباشرة التى نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هى الطريق الصحيح للايمان وهذه هى المعرفة الصوفية وقد اتضح له أن الصوفية أرباب أحوال لا يمكن الوصول اليها بالتعلم بل بالذوق والسلوك وتبدل الصفات أى بالعمل والمجاهدة ، وذلك أعسر منالاً من العلم النظرى .

وحينما انتهى الغزالى إلى هذه النتيجة اعتزم اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفية ولكنه ظل مترددا بعض الوقت حتى اعتقل لسانه ، وساءت حاله ، فارتحل عن بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالهما الناس عاكفا على الرياضة والخلوة والمجاهدة فى دمشق ثم غادرها إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج .

ولم يلبث أن اشتدت فى نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال فعاد إلى طوس مارا ببغداد حيث التقى بأبى بكر بن المغربى .

واستقر بطوس تسع سنوات لم ينعم خلالها بصفاء الخلوة وجذوة الحال وذلك بسبب اشتغاله بالتدريس وشئون الأسرة .

وفى هذه الفترة ألف الغزالى أهم كتبه على الاطلاق وهو « أحياء علوم الدين » وفى سنة ٤٩٩ هـ خرج الغزالى إلى نيسابور ، وقام بالتدريس فى نظاميتها استجابة لأمر السلطان « محمد أخو بركياروق » الذى تولى الحكم سنة ٤٩٨ هـ وقد وجه الغزالى اليه كتاب « التبر المسبوك » المحرر باللغة الفارسية . وكان يرى فيه صورة الحاكم القوى المتدين الذى يستطيع أن يثبت دعائم الاسلام الصحيح ويقضى على الفرق الضالة المنحرفة عن قواعد أهل السنة والسلف الصالح .

ظل الغزالى زهاء سنتين فى نيسابور ، ولم يلبث أن إعتزل التدريس بعد ذلك أثر مصرع الوزير فخر الملك ابن سيده نظام الملك عام ٥٠٠ هـ ، وكان وزيرا على نيسابور من قبل سنجر حاكم خراسان .

واستقر به المقام أخيراً فى مسقط رأسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية فى ١٤ جمادى الثانى سنة ٥٠٥ هـ/ ١١١١م وله من العمر أربع وخمسون عاما .

آثاره (١) :

لقد كان الغزالى واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبة كاملة فى العلوم الدينية والفلسفية وغيرها . وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالى على سنى عمره لكان له فى كل يوم منها أربعة كراريس .

على أن أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب « أحياء علوم الدين » فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن على أساسه الكشف عن حقيقة موقفه .

وينقسم الكتاب (٢) إلى قسمين ، وكل قسم منهما ينقسم إلى ربعين وبذلك يشتمل الكتاب على أربعة أرباع هى : ربع العبادات وأوله كتاب العلم - ثم ربع العادات وأوله كتاب آداب الأكل - ويليه ربع المهلكات وأوله « كتاب شرح عجائب القلب » وأخيرا ربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب التوبة وآخره كتاب « ذكر الموت وما بعده » .

وكل ربع من هذه الأرباع يتضمن عشرة كتب وبذلك يصبح مجموع كتب الأحياء أربعين كتابا ، وقد اختصره الغزالى فى مؤلف له بالفارسية .

وللغزالى مصنفات **فى الفقه** منها : الوجيز والمستصفى . وله فى المنطق والفلسفة معيار العلم ومحك النظر ، ومقاصد الفلاسفة (وفيه يعرض آراءهم توطئة للرد عليهم) وتهافت الفلاسفة (وفيه يفند مذاهبهم) . . وله فى علم الكلام : الاقتصاد فى الاعتقاد ، والرسالة القدسية (وهى مختصر للرسالة السابقة وتوجد فى الأحياء تحت عنوان « قواعد العقائد ») .

---

(١) راجع : مؤلفات الغزالى : تاليف عبد الرحمن بدوى .

(٢) راجع : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية للمناوى - مخطوط - م . س ، ص ٥٤١ .

وفى **الرد على الباطنية** : القسطاس المستقيم . . وفى **معتقدات السلف** : جواهر القرآن ، كتاب الأربعين ، الحكمة فى مخلوقات الله ، الدرة الفاخرة ، المقصد الأسنى فى أسماء الله الحسنى ، الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين ، الجام العوام عن علم الكلام (وعلى شا كلتها رسالة فى الوعظ والاعتقاد) .

وللغزالى كتب تقترب فى مضمونها من « أحياء علوم الدين » مثل : كيمياء السعادة والرسالة اللدنية ومكاشفة القلوب وبداية الهداية وميزان العمل ويا أيها الولد ، وخلاصة التصانيف فى التصوف (بالفارسيه) ومنهاج العابدين وهو آخر ما أملى من كتب وله أيضا كتب أشار بقصر قراءتها على الخاصة مثل :

كتب المضنون به على غير أهله والمضنون الصغير ، ومشكاة الأنوار . . ولكننا نرجح أن هذا الكتاب الأخير ليس للغزالى لما يشتمل عليه من آراء أفلاطونية محدثة تتعارض مع آراء الغزالى التى أودعها كتاب الأحياء .

ومن أهم الكتب التى ألفها الغزالى تلك التى تسجل تطوره الروحى ،

وتتضمن تاريخا لحياته ودفاعا عن مواقفه مثل : المنقذ من الضلال ، وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، والاملاء من اشكالات الأحياء .

وللغزالى أيضا : التبر المسبوك ، والتجبير فى علم التعبير والرد الجميل لإلهيات عيسى بصريح الانجيل ومعارج القدس .

وقد نسبت إليه عدة رسائل أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها إليه .

المنهج عنـد الغزالى

تتضح قواعد هـذا المنهج من خلال كتاب « المنقذ من الضـلال » (١) الذى يعد نوعا من التاريخ الذاتى الذى يكشف بحق عن التطور العقلى والروحى لحياة الغزالى الخصبة ، لقد بدأ الغزالى كما يبدأ العقليون النقديون فرفض جميع المعلومات السابقة التى تلقـاها عن المجتمع وعن الوالدين والمعلمين والتى أرجعهـا إلى التقليد الذى هو منهج العوام والجماهير التى تقبل ما يعرض عليها دون أن تعرضه على محك النظر . ولكنه لم يكتف بالوقوف عند حد الرفض المطلق للمعلومات السابقة بل جعل الفطرة الأصلية نقطة إنطلاقه فى طلب المعرفة والتماس اليقين ، والفطرة الأصلية هى حالة الإنسان مجرداً عن العقائد والوراثة والتقليد .

وتكشف لنا نصوص المنقذ المسار العقلى للغزالى فى طلب اليقين فيقول :

١ - رفضه للتقليد وايثاره لطريق النظر العقلى (الاستبصار) :

« ... فقد سألتنى أيها الأخ فى الدين ، أن أبث اليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها . وأحكى لك ما قاسيته فى إستخـلاص الحق من بين إضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق (وما استجرأت عليه من الإرتفاع عن حضيض التقليد ، الى بقاع الإستبصار) » .

٢ - الفطرة الاصلية نقطة الارتكاز فى منهجه :

« ... وقد كان التعطش الى درك حقـائق الأمور دأبى وديدنى ، من أول

---

(١) سنرجع فى استعراض خطوات المنهج الى كتب الغزالى الاخرى بالاضافة الى « المنقذ » .

أمرى ، وريعان عمرى: غريزة، وفطرة من الله ، وضعتا فى جبلتى ،لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الإسلام .. » .

٣ ـ اسلوبه النقدى فى استعراضه للعقائد والمذاهب :

« ... ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ . الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين (١) ـ اقتحم لجة هـذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، واقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع » .

لا يغادر باطنيا أو ظاهرياً أو فلسفيا أو متكلما أو صوفيا أو متعبداً أو زنديقاً دون أن يقف على حقيقة أمره .

٤ ـ معيار اليقين فى المرحلة الشكية الاولى :

« ... فقلت فى نفسى : أولا ، انما مطلوبى العلم بحقـــائق الأمور (أى مطلق المعرفة) فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى : هـو الذى ينكشف فيه المعـــلوم انكشـافا لا يبقى معـه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسـع القلب لتقـدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهـار بطلانه مثلا

---

(١) أى أنه بدأ بتحرير كتابه « المنقذ » منذ أول مرحلة اعتكافه الأخيرة بطوس التى امتدت الى وفاته بعد أربع سنوات .

ـ من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وانكاراً، فانى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذا العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك ـ بسببه ـ فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب ، من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » . وعلى هذا فكان الغزالى يستهدف فى هذه المرحلة من منهجه اليقين الرياضى كما فعل أفلاطون وديكارت . فالعلم اليقينى فى نظره هو الذى يرقى الى مستوى العلم الرياضى فى درجة اليقين .

٥ ـ التشكيك فى المحسوسات والمعقولات :

« ... ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات ، والضروريات.. فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وانظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً .. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس ، بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات، التى هى الأوليات .. فقالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك ، لا يدل على إستحالته . .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت أشكالها بالمنام .. (فيمكن) أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوما بالإضافة اليها ، فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . . فلعل الحياة الدنيا نوما بالإضافة إلى الآخرة ... » .

٦ — الشك الفلسفى (الازمة الشكية الاولى) :

« ... فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فاذا لم تكن مسلمة (وقد سبق له أن شك فى الأوليات) لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال » .

٧ — الرجوع الى اليقين . النور الالهى سند المعرفة المباشرة ومضمونها :

« ... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موقوفا بها على أمن ويقين . . ولم يكن ذلك بتنظيم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

٨ — مناقشة مواقف الفرق طلبا للحق على ضوء موقفه الصوفى الاول (النظرى) :

« ... وذلك النور ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الأحايين ، ويجب الترصد له (بأن) يعمل فى كمال الجد فى الطلب .. (وقد) انحصرت

أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق : المتكلمون ، والبـــاطنية ، والفلاسفة ، والصوفية ..

فقلت فى نفسى : الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة ، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، فان شذ الحق عنهم ، فلا يبقى فى درك الحق مطمع، إذ لا مطمع فى الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته » .

أ) **المتكلمون:** ان علم الكلام - فى نظر الغزالى - ذو منفعة سلبية إذ ان وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ونصرة السنة، والبرهان فى هذا العلم يعتمد على مقدمات تسلمها المتكلمون من خصومهم واضطرهم الى التسليم بها أما التقليد أو اجماع الأمة أو بمجرد القبول من القرآن والأخبار .

وينتهى الغزالى من استعـــراضه للوظيفة السلبية لعلم الكلام فى « المنقذ » بقـــوله :

« فلم يكن الـكلام فى حقى كافيـا ، ولا لدائى .. شـافيا » . غير أن موقف الغزالى من علم الكلام يختلف من كتاب الى آخر فتراه فى « أحياء علوم الدين » يهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلا : « ان أدلته موجودة فى القرآن والاخبار ، وما يشتمل عليه فيما عدا ذلك يثير الشبهات فى العقائد ويجر الى الجدل العقيم الذى يعكر صفاء الإيمان الصحيح » .

وفى « الجام العوام عن علم الكلام » ينادى فى صراحة بضرورة منع الجمهور غير المثقف من الاطلاع على المناقشات الجدلية فى الدين وقضاياه حتى لا يرق اعتقادهم .

أما فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » فهو يقصر هذا العلم على من لا مدفع للشبهة لديه عن طريق الوعظ والارشاد والاخبار .

ولكنه فى « الرسالة اللدنية » يجعل من علم التوحيد أى (الكلام) أشرف العلوم وأجلها وأ كملها ، فهو علم ضرورى واجب تحصيله على جميع العقلاء .. وعلى العموم فقد ظل الغزالى ـ رغم نقده لعلم الكلام فى أكثر من موضع من كتبه ـ متكلما أشعريا ، يدافع عن نفس القضايا التى سبق أن عالجها الأشعرى والجوينى ولكنه يختلف عنهما فى إستخدامه للمنطق الارسطى .

ب) **الفلاسفة** : إنتقل الغزالى الى دراسة مذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن اتضح له أن منهج المتكلمين غير موصل الى الحق فانحصرت لديه فرقهم فى ثلاث : الدهريون والطبيعيون والإلهيون وقد استحقوا جميعاً ـ فى نظره ـ وصمة الكفر والالحاد .

فأما الدهريون فقد جحدوا الصانع المدبر فقالوا بأن العالم لم يزل موجودا هكذا بنفسه بغير حاجة الى موجد .

بينما اعترف الطبيعيون بوجود فاطر حكيم كنتيجة لدراستهم لعجائب عالم الطبيعة والحيوان ولكنهم أخطأوا حينما جعلوا القوة العاقلة تابعة لمزاج الإنسان، تبطل ببطلانه فتنعدم ، ولما كان لا يعقل اعادة المعدوم ـ كما زعموا ـ فلهذا ذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود بعد الموت،ومن ثم فقد جحدوا الآخرةوأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب .

وأما الإلهيون مثل سقراط وأفلاطون وارسطاليس ، فعلى الرغم من أنهم ردوا على سابقيهم، إلا أنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم ، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا .

ولكن الغزالى لم يكفرهم فى سائر علومهم ، ولهذا فهو يقسم علومهم الى ستة

أقسام : رياضية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية ، وقد استبعد الغزالى تكفيرهم فى الرياضيات والمنطقيات وكذلك فى السياسيات والخلقيات إلا أنه إستدرك فذكر أن تصديقهم فى هذه المسائل قد يؤدى بالبعض الى تصديق أقوالهم فى الإلهيات مثلا ، إستناداً الى رجاحة أقوالهم فيما أحسنوا القول فيه ، الأمر الذى يلحق الضرر بمن وقعوا فى هذا الخطأ .

ولم ينكر الغزالى أقوال الفلاسفة فى الطبيعيات بل إستثنى منها ثلاث مسائل ذكرها فى التهافت واختصها بالرد والتفنيد ، بينما وجد أكثر أغاليطهم فى الإلهيات .

وقد اتبع الغزالى منهجاً علمياً صحيحاً فى رده على الفلاسفة ، إذ أنه رتب مسائل الفلسفة أولا فى « مقاصد الفلاسفة » وعرض الآراء والبراهين المثبتة لها فى جلاء ووضوح بحيث اتهمه بعض معاصريه بأنه إنما يساعد الفلاسفة على نشر أفكارهم بعرضها بهذه الصورة الواضحة الكاملة .. ولكن الغزالى كان يريد أن يتفحص المسائل بعين العالم الدارس لا بعين المتكلم الذى يجعل هدفه مناقضة الآراء حتى قبل أن تكتمل صورتها لديه ، ولهذا نجد الغزالى لا يكفر الفلاسفة فى سائر علومهم وذلك بعدأن عرضها على ميزان الفطرة والعقل الصحيح ، فقد أحصى مسائل الفلسفة فى عشرين مسألة وكفر الفلاسفة فى ثلاث منها وبدعهم فى السبعة عشر الباقية (١) .

أما الثلاثة مسائل فهى قولهم : بأزلية العالم ، وإنكارهم لمعرفة الله للجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد . ويذكر الشهرزورى فى « نزهة الأرواح » والبيهقى فى « تاريخ حكماء الإسلام » أن الغزالى اعتمد فى رده على الفلاسفة فى هذه المسائل

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى .

على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسطو .

وفيما يختص بقدم العالم فان الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم وان تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .. لأنه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلا .

ولهم فى ذلك أدلة منها : إستحالة وجـــود مرجح لإيجاد العالم فى وقت دون آخر ، وقد رد الغزالى على هذا الدليل بقوله : ماذا يمنع أن تكون الارادة قديمة واقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه ؟ لا سيما وان إرادة الله مطلقة غير مقيدة تختار أى وقت للايجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها .

وأما دليل الفلاسفة الثانى على قدم العـالم فمضمونه أن الله متقدم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعلولية كتقدم حركة الشخص على حركة ظله . ويرد الغزالى على هذا الدليل بقـوله : هذا الدليل ـ وهو يشير الى تقدم الله على العـالم والزمان ـ إنما يعنى أن الله كان ولا عالم ثم كان ومعـه عالم ، ففى الحالة الأولى توجد ذات الله وحدها ، وفى الحالة الثانية توجد ذات الله وذات العالم ، وفى كلا الحالين لا وجود للزمان ، فليس من الضرورى إذن إفتراض وجود حد ثالث بينهما هو الزمان .

ولدى الفـلاسفة دليل ثالث يستنـد الى القـول بقدم المادة . إذ أنهم يرون أنه لا بد من سبق وجود المادة الخالصة لكى تكون مستعدة لقبول الصور المرتبطة بها ، فالمادة اذن ولو إنها قديمة إلا أنها مجرد امكان صرف وليست فعلا تاما أو وجودا تاماً ، فيكـون الامكان اذن وصفـا للمادة ومن ثم لا يكـون قائما بذاته ، وهذا هو معنى قولهم بأن العـالم ممكن مع تمسكهم بقدمه ،

إستناداً الى قدم المادة . ويرد الغزالى عليهم بقوله : إن الامكان والوجود والامتناع تعتبر من هذه الناحية أموراً عقليـة لاتحتـاج الى موجود حتى تجعـل وصفاً له وإلا استدعى الامتناع أيضاً شيئاً موجوداً يضـــاف اليه ، ومن ثم فليست هناك ضرورة تقضى بوجود مادة قديمة حتى تكون محلا للإمكان .

والمسالة الثانية التى رد فيهـا الغزالى على الفلاسفة هى انـكارهم لمعرفة الله للجزئيات . فقد ذهب الفلاسفة الى أن الله لايعرف الجزئيات إلا بنوع كلى إذ أن الحوادث متغيرة والعلم يتبع المعلوم فى تغيره ، فاذا تغيرالعلم تغيرالعالم لامحالة، والتغير على الله محال .

ويرد الغزالى عليهم بقوله : « إن العلم ليس اضافة الى ذات العالم، فاذا تغيرت هذه الاضافة لم تتغير الذات ، فالانسان تتكـثر معلوماته وتتغير ومع ذلك فإن ذاته لاتتغير ولا تتعدد ، فكيف يصدق التغير والتعدد على الله ، بينما لا يصـدق على الانسان ، ثم أن العلوم المختلفة قد تنطوى تحت علم واحـد فـكيف لا يجوز ذلك بالنسبة لله ؟ » .

« وكذلك كيف يقول الفلاسفة بقدم العالم ويجيزون التغيرفيه بينما لايجيزون التغير فى علم الله القديم الأزلى ؟ » .

واما المسالة الثالثـة التى كفر فيها الغزالى الفلاسفـة فهى مسألة حشر الأجساد ، فقد قال الفلاسفة ببقـاء النفس بعـد الموت ووافقهم الغزالى على ذلك إستناداً الى ماورد فى الشرع ، ولـكنه أنكر عليهم معرفة هـذا الأمر عن طريق العقل . ودلل على فساد أدلتهم على إستحالة بعث الأجسام .

ويستند الغزالى الى الشرع وحده فى القول بأن الانسان بنفسه لا ببدنه

ولكن تحقق معانى الجزاء الأخروى يتطلب بعث الأجسام ، وهنا يشير الغزالى الى تحلل الأجسام بعد الموت وأنه ليس من الضرورى أن يبعث الجسم الخاص بكل نفس ، بل المهم أن تكون لدى الانسان فى المعاد الأخروى أى آلة جسمانية تمكنه من الشعور الحسى باللذائذ والآلام حتى يكون لكل من الثواب والعقاب معنى كما ورد فى التنزيل الحكيم . . وبذلك نرى الغزالى ينهج نهجاً كلامياً فى قبوله لحشر الأجساد ويجعل ذلك موضوع ايمان لاموضوع نظر عقلى .

وكذلك فهو ينكر التناسخ ويرفض مزاعم القائلين به .

جـ) الباطنية أو التعليمية :

يذكر الغزالى أنه لما فرغ من علم الفلسفة واتضح لديه « أنه غير واف بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلا بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات . . وكانت قد نبغت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور ، من جهة الامام المعصوم القائم بالحق ، عن لى أن أبحث عن مقالاتهم ، لأطلع على ما فى كتبهم » .

ويظهر أن موقف الغزالى من الباطنية كان سياسياً ودينياً معاً ، فقد أراد أن ينتصر للخليفة العباسى ويثبت أنه الامام الحق الأولى بالاتباع وأن غيره من الباطنية ليسوا على حق وفى هذا المعنى وضع كتاب « المستظهرى » فاستعرض فيه حجج الباطنية ودعاويهم ولا سيما قولهم بالامام المعصوم صاحب التعليم ، وأورد الغزالى لهم ثمانية مقدمات لإثبات ذلك ثم شرع فى الرد عليهم قائلا : « إن خصومكم يستطيعون القول بضرورة بطلان مقدماتكم الضرورية إذ ليس لديكم أى دليل مقنع على ضرورتها فإن كنتم تدعون معرفتها بالنظر العقلى فإن ذلك يبطل دعواكم إذ أنكم لا تؤمنون بقدرة العقل وتقولون بضرورة اللجوء الى امام معصوم لإقرار الحق » . ويستطرد الغزالى فى رده عليهم قائلا : « ثم كيف

عرف هؤلاء الباطنية أن مدعى العصمة فى العالم شخص واحد هو إمامهم ؟ فلقد قال بذلك كثيرون قبلهم وادعى العصمة والنبوة بل والربوبية طوائف أخرى كثيرة فقد أله النصارى عيسى وأله الروافض علياً » .

وينتهى الغزالى من تفنيده لحجج الباطنية الى تسليمه بضرورة وجود إمام للمسلمين كافة ، يكون سليم العقيدة ، صحيح الدين . وأما الصفات الأربع المشروطة لصحة الإمامة فهى : النجدة والكفاية والورع والعلم ، وقد لا يتوفر العلم فى الخليفة فيدفعه الى مراجعة أهل العلم .

ويختتم الغزالى كتابه بالنتيجة التى أراد أن يثبتها ويدلل على صحتها منذ أن شرع فى وضع هذا المؤلف ، وهى أن الشروط الأربعة الضرورية لصحة الإمامة متحققة فى الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين ، فهو إذن الإمام الواجب طاعته دون الإمام الفاطمى الذى تدعو له الفاطمية .

ويذكر الغزالى فى نهاية نقده لدعوى الباطنية أنه « لما عرف حقيقة حالهم نفض اليد عنهم » . أى أنه بعد أن استعرض أقوالهم لم يجد لديهم الحق الذى جد فى طلبه منذ البداية .

د) الصوفية :

« . . . ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها الى تخلية القلب من غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله ، وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى — رحمه

الله — وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي — قدس الله أرواحهم — وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع ، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكم من الفرق بين أن يعلم (المرء) حد الصحة ، وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحاً وشبعاناً ؟

ثم يستطرد الغزالي فيقول : « إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق . . فإن جميع حركاتهم ، وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

وإذن فقد انتهى الغزالي من استعراضه لطريق الصوفية الى التسليم بأنه أجدر الطرق بالإتباع وأكثرها اتجاهاً الى طلب الحق . وأنه يتم بالنظر والعمل وأنه وقد انتهى من مرحلة التحصيل عليه أن يشرع في الممارسة العملية للأحوال والمواجد وهو يقول في هذا المعنى : « فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل اليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك » .

٩ — ايمانه بوجود الله عن طريق طول المعاناة للعلوم الشرعية والعقلية :

يشير الغزالي الى أن ايمانه بوجود الله انما يرجع الى ممارسته الطويلة للمناهج والعلوم المختلفة ، أي أنه لم يكن موضوع برهان عقلي أو تأمل نظري أو حدس صوفي بل هو حصيلة تجريب طويل وتراكمات نفسية هي أصداء متجمعة كنتيجة

لمعالجته الطويلة لمسائل العلوم ، يقول فى هذا المعنى: « وكان قد حصل معى — من العلوم التى مارستها ، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية ، والعقلية — ايمان يقينى بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت فى نفسى لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن ، وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » .

وكيف يتفق هذا مع ما يذكره الغزالى فى احياء علوم الدين وفى رسالة « عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات » ؟ فهو يذكر فى « الأحياء » أن الأقوياء تكون معرفتهم بالله أولا ، ثم أنهم يعرفون ما سواه به تعالى . ويبدو أن الغزالى لم يكن قد وصل بعد الى هذه المرحلة حينما أشار فى نص المنقذ المتقدم ذكره الى ايمانه بالله عن طريق طول الممارسة للعلوم والمسائل ، وكذلك فهو يورد أدلة عقلية وشرعية على وجود الله ، ربما أوردها تمشياً مع طريقة أهل النظر فى عصره .

وأما قوله فى رسالة « عجائب المخلوقات . . . » بأن الانسان يستطيع بفطرته الاستدلال على وجود الصانع من صنعته ومن معرفته بمخلوقاته فهو وإن وصفه فى « الأحياء » بأنه طريق الضعفاء إلا أنه لم يلتزم به فى معرفته بالله فقد اقتضى منه ايمانه بالألوهية معاناة طويلة للمسائل قد لا تسنح لمن لا يعتمد على الفطرة وحدها دون التفحص فى مسالك العلوم ومسائلها .

وعلى أية حال فان مقابلة اعترافات الغزالى فى المنقذ بما أورده فى كتاباته الأخرى عن ايمانه بوجود الله وبالعقائد تكشف عن موقف قلق مفكك ، لا يستقيم إلا باكتمال سيرته الروحية وانتهائه الى حياة الخلوة والذوق وممارسة الأحوال .

١٠ – الأزمة النفسية الثانية ، ومظاهر الانفصام النفسى لتعارض النظر مع العمل :

بعد أن اكتشف الغزالى أن طريق الصوفية يقتضى ربط النظر بالعمل وأن العمل يقضى بقطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالأعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق والاتجاه كلية الى الله تعالى، اتجه الى مكنون نفسه ليعرف حقيقة اتجاهها . فأدرك أنه منغمس فى العلائق الدنيوية وأنها أحدقت به من كل جانب ، وأن أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم غير نافعة فى طريق الآخرة وكذلك فان نيته فى التدريس – على ما يذكر لم تكن خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت .

ولهذا فهو يقول : « فتيقنت أنى على شفا جرف هاو ، وأنى قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلافى الأحوال » .

وظل الغزالى متردداً بين الخروج من بغداد وقطع العلائق الدنيوية واعتزال الحياة العامة والعكوف على العبادة والخلوة وطلب الآخرة ، وبين الاصغاء لشهوات الدنيا التى كانت تتجاذبه سلاسلها الى المقام . فتراه تارة يهم بالسفر ويعزم على الفرار وطوراً يبث الشيطان فى نفسه حب الدنيا والجاه العريض ، والأمن المكفول .

وقد ظل الغزالى على هذا الحال تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعى الآخرة زهاء ستة أشهر وأخيراً جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار : إذ أقفل الله على لسانه حتى اعتقل عن التدريس ، فأورثه ذلك حزناً فى القلب بطلت معه قوة الهضم وإشتهاء الطعام والشراب ويئس الأطباء من علاجه وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ولا علاج له إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم .

وإذن فقد إنتهى هذا التعارض - بين العمل المتجه إلى الدنيا والنظر المتجه إلى الآخرة أو بين الإرادة المتأثرة بالشهوات والعقل الصحيح - إلى أزمة نفسية مستحكمة كنتيجة لصراع داخلى عنيف قضى على الاتزان المنشود فى الشخصية بل لقد اشتدت ضراوة هذه الأزمة النفسية فنجمت عنها مظاهر مرضية جسيمة ، منها : عجز اللسان عن الكلام ، وتأثر الأجهزة الجسمية الداخلية وامتناعها عن القيام بوظائفها ، وكان الغزالى يشير بذلك إلى الانتصار التدريجى للارادة المتجهة إلى السلوك الصوفى لكى تتطابق مع النظر الصحيح أو بمعنى آخر إلى سعى الارادة إلى التحرر تدريجيا من ربق الشهوات والاقتراب من نور العقل الصحيح ، وقد وجد أن تحقيق ذلك يتطلب تعطيل أدوات الجسم المؤدية إلى طريق الحياة الدنيا فتوقف اللسان وتعطلت قوة الهضم ، فكأن هذه المظاهر المرضية إنما حدثت بفعل ذاتى لاشعورى تحقيقا لغرض نفسى مسيطر .

١١ - انقضاء الازمة النفسية بسند من الله (انطباق العلم على العمل) :

يقول الغزالى « ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر ، الذى لاحيلة له ، فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبى الأعراض عن الجاه ، والمال والأولاد والاصحاب » .

فارتحل من بغداد إلى الشام وأقام زهاء سنتين لاشغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، « اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلته من علم الصوفية » .

١٢ - مدى اخلاص الغزالى فى تصوفه :

ويستطرد الغزالى فيذكر أنه ترك دمشق وارتحل إلى بيت المقدس ثم توجه

لأداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول الكريم . ولكن الحنين إلى الوطن والعيال مالبثا أن جذباه إلى الوطن . وهنا نجد نكسة فى مسيرة الغزالى الروحية . وعلى الرغم من أنه يذكر أنه آثر العزلة فى موطنه حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر إلا أنه يشير بعد ذلك إلى عدم استمرار صفاء الأحوال والمواجد قائلا :

« وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش ، تغير فى وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لايصفو لى الحال إلا فى أوقات متفرقة . لكن مع ذلك لا أقطع طمعى عنها ، فتدفعنى عنها العوائق وأعود اليها » .

ويتضح من أقوال الغزالى أنه لم يتيسر له العكوف التام على المجاهدة الصوفية أو بمعنى آخر لم تتحقق لديه مقامات الصوفية الواصلين الذين ثبتت أحوالهم واستعلت مواجدهم على أحداث الدنيا وعلائقها ، الأمر الذى يدعو إلى التشكك فى حقيقة تصوفه والقول بأنه لم يكن سوى مجرد رغبة أو أمل لم يكتب له تمام التحقيق .

ولما كان « المنقذ » يؤرخ حياة الغزالى إلى سن الخمسين على وجه التقريب فاننا لانعرف على وجه التحديد مدى اكتمال الطريق الصوفى عنده فى السنوات الأربع الباقية حتى مماته فربما استطاع الغزالى أثناءها أن يصل إلى تمام صفاء النفس وتخليص السر من كدر العلائق وترسيخ الملكات النورانية وتمكنها من شغاف القلب .

☆ ☆ ☆

مناقشة قواعد المنهج

١ — لقد ميز الغزالى منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أى بين العقل والاتباع ، وجعل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص وأما التقليد فهو

منهج العامة والجمهور ، وهو مع هذا يرى أن الفطرة الأصلية واحدة عند الجميع وأن الانسان يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن الحقيقة مخلصا من العقائد والوراثة والتقليد ، فما الذى يدفع الانسان إذن إلى اختيار طريق التقليد دون العقل ؟ قد يكون الجهل من أسباب تعطيل النظر العقلى .

ولكن الغزالى يشير إلى نوع من الغريزة أو الفطرة الخاصة التى تستهدف البحث عن الحقائق للوصول إلى اليقين كما حدث بالنسبة له ، فكأنه إذن يتكلم عن مميزات عقلية أو ملكات فطرية تجعل فريقا من الناس يختصون بموهبة النظر العقلى دون غيرهم ، وذلك يعنى أن التفرقة بين الخواص والعوام ترجع إلى تمايز أساسى نوعى يتحقق منذ البداية قبل ممارسة التعلم وهذا مما يجعل كلامه عن الفطرة الأولية قلقا وغير واضح ، إذا كان الغزالى قد اكتفى بالاستناد إلى العقل وحده للوصول إلى اليقين .

ولكننا نراه يستخدم العقل فى المرحلة الأولى من المنهج فيدلل على فساد المعرفة الحسية والعقلية ثم ينتهى إلى المعرفة الذوقية المباشرة أى الحدس الصوفى الذى يستند إلى المدد الإلهى النورانى ، فكأن اليقين العقلى المنطقى الذى طالب به الغزالى منذ البداية والذى رفعه إلى مرتبة اليقين الرياضى لم يكن سوى يقين مرحلى لايلبث أن يخلى مكانه ليقين صوفى ذى مصدر متعال . ولكن هذه المعرفة النورانية التى يقذفها الله فى القلب لاتخضع للضرورة المنطقية كما يحدث فى القياس مثلا حينما تصدر نتيجة بالضرورة عن مقدماته ، إذ أن المجاهدة والزهد والخلوة وطول العبادة وهى مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لاتلزم عنها هـــذه الأحوال بالضرورة ذلك أن اختصاص العبد بنفحات المعرفة يعد تفضلا من جناب الحق أى أنه تعالى يخص فريقا من عباده بهذا النوع من المعرفة دون غيرهم، إذ « الأحوال مواهب » كما يقول الصوفية .

وعلى هذا تتكشف لنا أبعاد التمييز بين الخواص والعوام لا بحسب درجة الاستبصار القائمة على العلم الاستدلالى بل رجوعا إلى ايثار الله - منذ البداية - لطائفة الخواص واختصاصهم بالمعرفة الذوقية المباشرة .

وهنا تنتفى المعرفة القائمة على المنطق العقلى بعد أن قطع المنهج خطواته الأولية للبحث عن الحقيقة وأثبت فساد المعطيات الحسية والعقلية وكذلك المسلمات الأولية وأصبح الذوق معيارا لليقين فى سائر المعارف .

٢ — ولكن خروج الغزالى من هذه الأزمة الشكية يثير تساؤلا ينتهى إلى القول بأنها تكاد تكون أزمة مفتعلة .

فاذا كان الغزالى قد شك فى معارفه وحتى فى معتقداته فكيف انتهى إلى اليقين قبل أن يتحقق من وجود الله ؟ وهنا نجد حلقة مفقودة فى دورة الشك الغزالية ، إذ أنه يصرح فى موضع آخر من المنقذ أنه إنتهى إلى إيمان يقينى بوجود الله بعد طول ممارسته للعلوم الشرعية والعلوم العقلية ومن شواهد كثيرة لاحصر لها ، أى أن إيمانه بوجود الله لم يكن نتيجة لمعرفه ذوقية مباشرة بل جاء حصيلة لتجارب عقلية وتأملات متعددة وكان إيمانه بوجود الله إنما حصل له بعد طول معاناة لآثار الله ومخلوقاته .

كيف تمكن الغزالى إذن من الخروج من دائرة الشك وهو لم يكن قد وصل الى إيمان يقينى بوجود الله وهو مصدر النور الذى أرجعه إلى اليقين ؟ أو بمعنى آخر لاتستقيم دورة الشك عند الغزالى بدون إثبات وجود الله وكذلك النفس التى تكون موضوعا لتلقى النـــور الإلهى ، وهذا مايحملنا على الشك فى صحة موقفه وأنه لم يكن شاكا بالمعنى الفلسفى بقدر ما كان

طموحا إلى التأسى بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية النورانية ، ولهذا فقد جاء تصوفه نتيجة لقراءاته لا لمجاهداته .

٣ — وتصور لنا نصوص المنقذ كذلك كيف انتهى الغزالى إلى أزمة ثانية يسميها بعض المؤرخين خطأ بالمرحلة الشكية الثانية ، مع أنها لم تكن مرحلة شك على الاطلاق .

وحقيقة الأمر أن الغزالى حينما انتهى إلى تفضيل طريق الصوفية ووجد أنه ينطوى على علم وعمل ، وجد أنه قد حصل علمهم وعرف أحوالهم عن طريق أخبارهم وآثارهم ولكنه لم يجد فى نفسه أو فى سلوكه ما ينطبق على هذا العلم ، بل لقد اكتشف أن ترويض الارادة على الاقتداء بأفعال أهل الطريق أمر صعب المنال ويحتاج الى طول مجاهدة وإمعان فى الرياضة والتأمل .

وحينما تحقق لديه من خلال استبطان ذاته أن ثمة تعارضا أساسيا بين النظر والعمل بالنسبة له انتابته أزمة نفسية حادة لم يخرج منها ويتحقق لديه الصفاء النفسى الا بسند من الله تعالى الذى يسر له الخروج من أحوال الدنيا والاتجاه إلى تحصيل أحوال الآخرة . فهل نجح الغزالى حقا فى تحقيق انطباق العمل على النظر ؟ هذا ما لا يمكن الجزم به ، والغزالى يشير فى هذه المرحلة إلى المصدر الإلهى للمعرفة بجعله سندا للمعرفة الانسانية بينما يكتفى فى المرحلة الأولى بالاشارة إلى النور الذى يكون سببا فى رجوعه إلى اليقين .

٤ — ونرى أخيرا أن الغزالى لم يستغل منهجه فى كثير من المواضع فهو يستند إلى البراهين العقلية فى إثبات وجود الله وكذلك الى الادلة الشرعية وخصوصا فى مسألة حشر الاجسام وقدم العالم وكذلك ينقل عن الفلاسفة أقوالهم وآراءهم دون تغيير كبير .

آراء الغزالى الفلسفية

الله والنفس والعالم

أولا ـ الله : ذاته وصفاته :

١ ـ وجود الله ووحدانيته :

يرى الغزالى أن الانسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر فى آيات خلقه فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر الصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع ، فمن رأى عجائب المخلوقات فى السماء والأرض وأحكام الصنع والترتيب فى سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم ، يقول الغزالى فى الاحياء : « أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره ، وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ، ومصرفة بمقتضى تدبيره . . . »(١) .

وإلى جوار الفطرة الانسانية يشير الغزالى إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب فى نظره أن نؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله . ولكن الغزالى يفضل الطريق المباشر فى معرفة الله أى الطريق الصوفى ، فهؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الأقوياء الذين يستدلون به على غيره ، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الافعال ويترقون منها إلى الفاعل . وهؤلاء العارفون هم **الصديقون أصحاب المشاهدة العيانية** ، أما المستدلون على الله بآثاره

---

(١) الاحياء : جـ ١ — ص ٩٣ .

فهم العلماء الراسخون ، ونجد غير هاتين الطائفتين طائفة الغافلين المحجوبين كما يقول فى « المشكاة » ، وإذا كان الغزالى يقدم منهج الصوفية فى معرفة الله على منهج الاستدلال البرهانى الا أنه يسوق بعض الأدلة البرهانية على وجود الله اقتداء بأصحاب النظر والاستدلال .

فمن حيث اثبات وجود الله يقول الغزالى : « إن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث فإذن لا يستغنى فى حدوثه عن السبب » .

أما حدوث العالم ـ وقد أشرنا اليه فى موضوع سابق ـ فإنه يرجع إلى أن الاجسام التى يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والحركة والسكون ، والحركة والسكون متعاقبان ، وتعاقبهما لا بد أن يكون حادثا لأن التسلسل فى الحركات سيستمر إلى ما لانهاية وهذا محال ، فالعالم حادث وهذا الدليل يستند فى مجمله إلى تسلسل العلل والمعلولات .

وكذلك يبرهن الغزالى على أن الله قديم إذ لو كان حادثا لافتقر إلى محدث ، وافتقر المحدث إلى محدث آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وإذن فلابد من الانتهاء إلى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو صانع العالم ومبدؤه وبارئه ومحدثه ومبدعه . ويستطرد الغزالى فيشير إلى صفات الله القائمة بذاته تعالى ، فالله ليس بجوهر متحيز ، لأنه لو كان كذلك ، لكان حادثا ، وقد أبطل القول بذلك ، والله ليس بجسم ولا بعرض ، وهو منزه عن الاختصاص بالجهات وعن الصورة وعن المقدار ، ولكنه تعالى مرئى بالأعين والابصار فى الآخرة . وهذه الرؤية من قبيل الكشف فلا ترتبط بجهة أو بحيز أو بشكل أو بصورة حسية أو خيالية . ويرفض الغزالى أقوال المشبهة والمجسمة ، فهو يفسر الاستواء على العرش مثلا بطريق القهر والإستيلاء لابحسب ما ارتأته المشبهة ، ومن ثم فهو يتمسك بالتنزيه المطلق لله وصفاته .

وأما من حيث اثبات الوحدانية فالغزالى يبرهن على أن الله واحد لا شريك له مصداقا للآية « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »(١) .

فلو كانا إثنين وأراد أحدهما أمراً فإذا اضطر الثانى إلى مساعدته لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الإله القادر ، وإن قدر على مخالفته كان الأول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً . وإذن فالله واحد لا ند له ولا مثل له يساهمه ويساويه ، ولا ضد له فينازعه ويناوئه . وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع .

ويتأرجح موقف الغزالى من الألوهية بين الموقف السنى - الذى يقيم تمايزاً أساسيا بين الخالق والمخلوق ، بين الصانع والعالم - وموقف الأفلاطونية المحدثة الذى يتجه إلى التوحيد المطلق ويجعل من الله مبدعا لعالم لا حقيقة له فى ذاته إذ الوجود الحق لله وحده بل أن الله والعالم شىء واحد هو نور يتدرج من قمة الوجود إلى أدنى مراحله أما ما عدا ذلك فهو ظلمة وعدم .

ونجد تمام التعبير عن موقفه السنى فى الأحياء وهو الموقف الجدير بالنظر عند الغزالى الأشعرى المتكلم أما الموقف الثانى (الأفلوطينى) فهو يعرضه فى « مشكاة الأنوار » ويتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقف الغزالى السنى المسلم وخصوصا فى إشارته إلى **نظرية المطاع** مما يقدح فى صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالى(٢).

---

(١) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

(٢) نشر هذا الكتاب مؤخراً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ، وقد أشار فى مقدمة نشرته إلى صحة نسبة الكتاب الى الغزالى ، ولكن المقارنة النصية المباشرة بين المشكاة وإحياء علوم الدين فى المواضع المتناظرة تكشف عن عدم صحة نسبة المشكاة للغزالى ، بل أن الدراسة الفيلولوجية النقدية للمشكاة قد أثبتت هذا الرأى (راجع بحثنا المخطوط بالفرنسية عن : « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية الى العالم الإسلامى ») .

٢ ـ الصفات الالهية :

أشرنا إلى الصفات الإلهية القائمة فى الذات ، وثمة صفات إلهية أخرى ثبوتية زائدة على الذات قائمة بها ، فالله عالم بعلم وقادر بقدرة ، ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة . وقول القائل : عالم بلا علم ، كقوله غنى بلا مال » .

وهذه الصفات ليست متميزة عن الذات فلا يقال أنها غير الله كما أنها ليست الله ، لأن الله ذات وصفات ، وكأن الصفات بعض والله كل ، وكل بعض فليس غير الكل ، ولا هو بعينه الكل » (١) .

وإذن فالغزالى يلتزم الموقف الأشعرى فيما يختص بالصفات الإلهية وعلاقتها بالذات وهذه الصفات الثبوتية السبع هى : الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام .

أ) فمن حيث **العلم** يرى الغزالى أن الله محيط بكل شيء بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد ، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغيراً فى ذاته تعالى . ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، أى أنه تعالى يعلم الجزئيات وليس كما يقول الفلاسفة .

ب) ومن حيث **القدرة** : الله قادر على كل شيء ، وله الخلق والأمر ، وهو صاحب الملك والملكوت والعزة والجبروت ، والخلائق جميعاً مقهورون فى قبضته .

---

(١) احياء علوم الدين : ج ١ .

ﺟ) **الارادة** : الله مريد لأفعاله ، ومعنى الإرادة الإلهية عنــــد الغزالى « إيقاعه تعالى الفعل مع كونه غير ذاهل عنه . فالقصد إلى أحـداث المحدث ، والعمد اليه سمى « إرادة » . والله مريد بهذا المعنى من حيث أن كل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضـده وما لا ضد له أمكن أن يصدر منـه بعينه فى غير وقته أى قبله أو بعده ، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحــــد المقدورين . والإرادة الإلهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد فهو تعالى يفعل ما يشاء « حين يشاء ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها بدون إرادة الله لعجزوا عن ذلك » .

والإرادة الإلهية قديمة ، وقد تعلقت بأحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العالم الأزلى ، إذ لو كانت حادثة فى ذاته لصار محلا للحوادث ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريداً لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى ، وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية .

وتفصيل فعل الإرادة الإلهية على هــــذا النحو إنما يجعل من الله السبب الوحيـد لـكل عمل فى الجماد ولـكل فعـل فى الحيوان والإنسان كما قال الاشاعـرة .

وقد عبر الغزالى فى قوة عن المذهب الأشعرى حينما إنتقد **مبـدأ السببية** وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنمـا يرجع إلى **العـادة** ، لأن تـكرار مشاهدتنا لاقتران ما نسميه بالسبب مع ما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمـة اقترانا ضرورياً بينها . والواقع كما يرى الغزالى أن النــــار مثلا ليست سبباً

للاحتراق وكذلك الشرب ليس سبباً للري بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله التي خلقت بعض الأشياء على التساوق، أما الفاعل على الحقيقة فهو الله وحده فهو تعالى فاعل الاحتراق في القطن إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ذلك أن النار جماد فلا فعل لها .

د) **الحياة** : يرى الغزالي أن من ثبت علمه وقدرته وفعله ثبتت بالضرورة حياته ، فالله حي .

هـ) **السمع والبصر** : لما كان السمع والبصر من صفات الكمال وهي توجد في المخلوق ، فكيف لا يكون الله سميعاً بصيرا بينما يكون المخلوق أو المصنوع أكمل وأسنى وأتم منه . فالله إذن سميع بصير .

و) **الكلام** : الكلام على نوعين : كلام نفسي قائم بالذات وكلام متلفظ مسموع يتخذ بالحروف كدلالات للأصوات .

وكلام الله أزلي قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسي ، أما من حيث أنه أصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقروءة من حلول ذات الله فيها .

وهذه الصفات الإلهية جميعاً لا تشبه صفات الإنسان ولا تشترك معها إلا بالإسم فقط . وإنما يكون استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوز والنقل أي بضرب من المماثلة كما سيقول فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون .

وهذه الصفات منها ما يتعلق بغيره كشفاً كالعلم والسمع والبصر ومنها ما يتعلق بغيره تخصيصاً كالإرادة ، وما يتعلق بغيره تأثيراً كالقدرة ، ومنها ما يتعلق بغيره بدون كشف ولا تأثير كالكلام .

٣ ـ الافعال الالهية :

يرى الغزالى :

أ) أن كل حادث فى العالم فهو من فعل الله وخلقه واختراعه ، لاخالق له سواه ، ولا محدث له إلا إياه ، خالق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته .

ب) الله سبحانه وتعالى له حق التصرف المطلق فى عبـــاده دون مراعاة للأصلح ، كما يقول المعتزلة ، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

ويحدد الغزالى أفعال الله فى الاحياء فى عشرة أصول تشير فى مجموعها إلى أن كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه ، وأن حركات العباد مقدورة لهم على سبيل الإكتساب . وهى جميعها مقدرة بقدرة الله تعالى **اختراعا** ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق ، يعبر عنه **بالاكتساب** .

والأفعال الاضطرارية تصدر عن الانسان دون سابق إرادة أو علم ودون قدرة على ردها، وأما الأفعال الإختيارية فإنها تصدر بعد سابق معرفة واختيار. وكذلك فإن فعل العبـد وإن كان كسباً للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله . والتكليف غير واجب على الله . فالله هو الموجب والآمر والناهى ، والله يستطيع أن يكلف الخلق ما لا يطيقون . إن الله يقدر على ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق فهو يتصرف بملكه كما يشاء والظلم هو التصرف بملك الغير . وكذلك فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، ومعرفة الله وطاعته واجبة مشروعة . الله أرسل محمد (صلعم) وهو خاتم النبيين وناسخ لما قبله من شرائع والقرآن آيته .

والقضايا الأربع الأخيرة تعتبر رداً على المعتزلة .

وإذن فهذه الأصول العشرة التى يشير اليها إنما تجعل من موقف الغزالى موقف مسلم سنى أشعرى يحارب المعتزلة ويلجأ فى سبيل ذلك إلى البراهين الشرعية .

ثانيا ـ العالم :

سبق أن أشرنا إلى رد الغزالى على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، واثباته لحدوث العالم تمشياً مع الموقف الدينى احترازاً مع الوقوع فى الشرك بإثبات قديمين : الله والعالم . ويصور الغزالى قضية حدوث العالم فى احياء علوم الدين (الجزء الثالث) على الطريقة الأفلاطونية ، وقد ذهب أفلاطون إلى أن الصانع أحدث العالم محتذياً المثل أى أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل فى المادة الخام .

وقد ذكر الغزالى أقوالا تقترب كثيراً مما ذكره أفلاطون ، فقد أشار أبو حامد إلى أن الله تعالى كالمهندس الذى يضع تصميم البناء على الورق ثم يشرع فى التنفيذ وفق مخططه « فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره فى اللوح المحفوظ ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة » .

ولكن هذا التصوير الأفلاطونى لقضية حدوث العالم قد يتضمن بعض شبهات تباعد بينه وبين الموقف الدينى بهذا الصدد ، ذلك أن أفلاطون افترض وجود المادة المضطربة Chaos منذ القدم قبل تشكيل الصانع لها ، ثم أن الصانع نفسه ركب الزمان فى العالم احتذاء لصورة الإله كرونوس ، وهذا الإله يشير إلى الزمان الأزلى ، فكأن الصانع منح العالم صورة الأزلية . وعلى أية حال فان الناقلين عن أفلاطون لم يفطنوا — كما ذكرنا فى موضع سابق — إلى الأسلوب الأسطورى الذى التزمه أفلاطون فى محاورة تيماوس التى خصصها لتفسير التكوين الطبيعى للعالم ، ثم أن هذا العالم المحسوس ستحدد مصيره الانطولوجى بعد

نهاية مرحلة الجدل الصاعد إذ تتحقق النفس من أنه مقارن للعدم وأنه ظلال وأشباح زائفة ، فكأن التسليم بوجود العالم الحسى الموهوم إنما يعد موقفاً مؤقتاً مرحلياً استلزمه سير الجدل وسعى النفس الحثيث لاكتشاف الوجود الحق .

ونحن نجد عند الغزالى أيضا موقفاً آخر يكاد يتفق مع هذه النتيجة الأخيرة حيث يذكر أنه ليس فى الوجود إلا الله ذاته وكل شىء هالك إلا وجهه الكريم. ومع أن هذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق إلا أنه يخلع صفة الوجود الحق عن عالم الخلق ، وقد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدلة وقرائن وجود هذا العالم وجعلت من أسرار صنعه وبديع نظامه دليلا على وجود الله .

ويبدو أن نظرية الغزالى عن العالم كما عرضها فى الإحياء لا تحمل الطابع الافلاطونى فحسب بل تضيف إليه عناصر دينية تستبين من خلال المصطلحات التى استخدمها فى قضاياه فهو يرى أن ثمة عوالم ثلاثة أوجدها الله وهى : عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت وبينهما عالم الجبروت . وعالم الملك هو العالم الحسى الجسمانى السفلى ، وهو أثر من آثار عالم الملكوت بل هو مسبب له ، أما عالم الملكوت فهو العالم الروحانى العقلى العلوى ، وقد أوجده الله بأمره الأزلى وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان وكل ما فيه فله أمثلة وأفراد فى عالم الشهادة إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت .

فعالم الملكوت إذن هو العالم العقلى وهو عالم المثل الأفلاطونية . ولكن الاشارة إلى توسط عالم الجبروت بين العالم الحسى والعالم العقلى وقد ترمز إلى عالم البرزخ الذى سيسميه السهروردى فيما بعد **بعالم المثل المعلقة**

والذى يرجع فى حقيقة أمره إلى المتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، على ما سنرى تفصيلا حينما نعرض للموقف الاشراقى .

ولكن المدرسة المشائية تستخدم لفظ « الملكوت للدلالة على عالم النفس ، ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل » وعلى الرغم من أن الغزالى يعرض لنظرية المشائين الاسلامية فى « معارج القدس » ويستخدم مصطلحاتها الاساسية مثل الواحد والعقل والنفس والمادة الا أنه لا يستعمل ألفاظ الشهادة والملكوت والجبروت بهذا الصدد ، ويكتفى باستخدامها فى عرضه لنظريته الافلاطونية عن العالم فى الاحياء ، مما يثير كثيرا من الغموض حول تفسيره للعالم . فهل يتبنى الغزالى التفسير الافلاطونى أم تراه يقبل نظرية الفيض المشائية ؟

لقد ذكر الغزالى فى استعراضه لنظرية الفيض أن العقل أول صدورات الواحد وقد أحدثه الله بأمره ، وليس الأمر الإلهى سوى القدرة الإلهية التى تمارس الفعل عن طريق الارادة من حيث توحد الفعل وارادة الفعل فى ذات الله ، فالعقل إذن صدر عن الأمر المعبر عن القدرة بقوة منتجة مما لا يسمح بوجود تمايز بين الأمر والذات الإلهية وإنما أشار الغزالى الى « الأمر » لكى يستبعد فكرة الخلق عن طريق المماسة التى تقتضى اضفاء الصورة المادية والمكانية على الخالق والمخلوق على السواء .

والواحد متقدم على « الأمر » تقدم ذاتى لا زمانى ، أما العقل فهو متأخر عن الأمر لكونه محدثا لا قديما ، والعقل متقدم على المادة والزمان . فكأن حدوث العقل ليس زمانيا بل ذاتيا لأنه أحدث قبل الزمان ، وعلى هذا فاننا نجد فى هذه النظرية ابتعادا عن الموقف الدينى بصدد خلق العالم وحدوثه .

وقد أشرنا أيضا إلى عدم التقاء التفسير الافلاطونى لحدوث العالم مع

النصوص الدينية ، وقد أدى ذلك إلى تذبذب الغزالى بين الموقفين ، واكتفائه بمهاجمة قول القدماء بقدم العالم ، واصراره على القول بالحدوث كما ورد فى النصوص الدينية ، أى أن القاعدة الأساسية عند الغزالى هى المسلمات الشرعية ، وهذا هو الاسلوب الذى يلجأ اليه فى كثير من المشاكل التى يستعرضها ، وسواء نجح فى تبريرها عقليا أم لم ينجح فإنه يظل مؤمنا بأن العقل لا بد من أن يلتقى مع الشرع وأنه فى حالة استعصائه عليه فهو ملزم — صدورا عن قاعدة الايمان — بالالتجاء نهائيا إلى الشرع دون حاجة الى التماس أى تفسير فى نطاق النظر العقلى .

ثالثا ـ الانسان :

يشير الغزالى فى الرسالة اللدنية الى أن الله خلق الإنسان وركبه من شيئين مختلفين : أحدهما الجسم المظلم الكثيف الخاضع للسكون والفساد والمركب أو المؤلف الترابى الذى لا يتم أمره الا بغيره . أما الشيء الآخر فهو النفس وهى جوهر مفرد منير مدرك فاعل محرك ومتمم للآلات والاجسام .

ولما كان الغزالى قد فسر فعل الخلق بحسب نزعته الافلاطونية — كما ذكرنا — فأشار الى أن احداث الموجودات إنما يتم وفق الصورة أو النسخة التى كتبها تعالى كاملة فى اللوح المحفوظ ، فإن ذلك يعنى أن لدى الله صورة كاملة عن العالم والإنسان قبل أن يحدث الكون وتوجد المخلوقات ، وقد أدى ذلك التصور لفكرة الخلق عند الغزالى إلى تلمسه لنوع من المطابقة — بضرب من المماثلة — بين الذات الإلهية الخالقة المنطوية على صورة المخلوقات ، والذات الإنسانية المخلوقة ، فذهب الغزالى — انسياقا مع النصوص الدينية فى التوراة والإنجيل والقرآن — الى أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله ، وذلك من حيث الذات والصفات والأفعال فحسب لا من حيث البدن وقواه .

فمن حيث الذات نجد أن الروح الانسى أى الذات الإنسانية قد خلقت على شاكلة الذات الإلهية فهى مثلها — مع الفارق — قائمة بذاتها ليست بعرض ولا بجسم ، وليست جوهرا متميزا ومن ثم فلا تحل فى المكان أو الجهة ثم أنها ليست متصلة بالبدن أو بالعالم أو منفصلة عنها . وكذلك ليست داخل البدن والعالم أو خارجها .

وأيضا نجد مشابهة بين الصفات الإنسانية والصفات الإلهية فالإنسان قادر عالم مريد سميع بصير والله تعالى كذلك .

ومن ناحية الافعال نجد أن الفعل الإنسانى تكون الارادة مبدؤه ولكنه لا يتم إلا حسب الصورة الخيالية المرتسمة فى خزانة التخيل فالارادة تؤثر فى القلب والقلب يؤثر فى الدماغ عن طريق الروح الحيوانى ثم يسرى التأثير إلى الاعضاء فيتم الفعل بحسب التصور السابق (١) .

وكذلك يتم الفعل الإلهى فى العالم الاكبر ، فلا يحدث الفعل الا حسب سابق علمه تعالى المنقوش منذ الازل فى اللوح المحفوظ كما ذكرنا .

وعلى ذلك فاننا نرى كيف تحقق خلق الانسان على شاكلة الصورة الإلهية ، وقد ورد فى الخبر النبوى الشريف « أن الله تعالى خلق آدم على صورته » .

على أن الغزالى لا يكتفى بتصوير الذات الانسانية حسب الذات الإلهية بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يواجه مشكلة علاقة النفس بالبدن ، فالانسان فى هـــذا العالم ليس ذاتا روحية فحسب ، فقد استلزم الايمان الكامل أن نصدق بالوضع الانطولوجى « لانسان عالم الشهادة » المكون

---

(١) روض الطالبين ، ص ١٧٧ .

من نفس وبدن والذى يمارس حياته وأفعاله فى العالم الحسى وينتظر الجزاء عليها فى الدار الاخرة . ولهذا فقد استعار الغزالى الفكرة الهيللينية التى تجعل من الانسان عالما أصغر مشابها للعالم الاكبر ، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الأخص عند محي الدين بن عربى ، فيصبح الوجود الانسانى الصغير سر الوجود العالمى الكبير .

يرى الغزالى إذن أن الله خلق الانسان على صورة العالم : « فالله تبارك وتعالى خلق (الانسان) على مضاهاة العالم فهو صورة مختصرة منه »(١) .

فالعالم بأسره إذن وهو العالم الاكبر كالشخص الانسى البشرى له زمانه وبدايته ونهايته ، وكذلك فإن طبيعة كل منهما تشبه طبيعة الآخر ، فالبدن الانسى يشبه عالم العناصر السفلى ، إذ أن عظامه كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب الخ . هذا بالاضافة إلى أن العناصر الأربعة تتدخل فى تكوين جميع أعضائه والا لما كان فى استطاعة الانسان أن يحس بهذه العناصر المكونة للعالم الحسى ويعرفها ، وهنا نجد الغزالى يطبق مبدأ أرسطو الذى ذكره فى كتاب النفس وهو (أن الشبيه يدرك الشبيه) .

اما النفس الانسانية فهى تشبه العالم الاعلى وهى ذات طبيعة إلهية والا لما استطاعت أن تعرف العالم الاعلى والملكوت والربوبية والعقل والقدرة والعلم والصفات وبذلك تكون النفس سلما إلى معرفة الله ، وهذا هو مضمون الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمقصود بمعرفة النفس لذاتها هو كشفها عن فطرتها الاصلية السليمة التى هى الدين الطبيعى أى الاسلام . وعلى ذلك فإن الغزالى كأفلاطون يرى أن

(١) معراج السالكين ، ص ٢٢ .

النفس ترقى فى سلم المعرفة تدريجياً كلما استطاعت ان تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف انها غريبة عن هذا العالم وان هبوطها اليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض رمز اليه بالمعصية ولهذا فهى تظل دائمة الشوق والحنين للعودة الى جوار الله .

وكلما إزداد تذكر النفس لأصلها كلما ازداد اقترابها من عالم الملكوت و.ن عالم الربوبية ، وعلى هذا فإن نسيان النفس لمصدرها الإلهى يكون سبباً لاستمرار حبسها فى العالم الحسى وحجبها عن الوصول الى العالم الأعلى .

أ) النفس : وجودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن :

بعد أن أشرنا الى تفسير الغزالى لحقيقة الخلق الإنسانى ، يتعين علينا ان نستعرض مجمل آرائه حول النفس ووجودها وطبيعتها وقواها ومصيرها وعلاقتها بالبدن .

ونصوص الغزالى لا تشير إلى موقف واحد ثابت بصدد النفس ، بل إننا نجد لديه بهذا الصدد نفس النزعة التخييرية الجامعة التى تشيع فى كتاباته ، والتى تنم عن رغبة عارمة فى الاحاطة والتحصيل دون التزام خط مذهبى واضح المعالم ، غير أنه رغم تعدد المسالك بل وتعارض الآراء التى يوردها أحياناً فان منطلق أفكاره ومسار تفكيره الذى يستبين من خلال ذلك كله هو ميزان الشرع والايمان المطلق بحقائقه : ولهذا فاننا نراه تارة يميل إلى موقف أرسطو الذى عرفه عن طريق مذهب الفارابى وإبن سينا ، وتارة اخرى يقبل موقف أفلاطون ويرى انه متفق مع العقيدة وأيضا نجده ينتقد آراء الفلاسفة حول النفس فى (التهافت) ثم يقبل آراءهم فى كتبه الأخرى بدون تعديل . ففى معارج القدس يعرف النفس كما عرفها إبن سينا ويميز بين نفس نباتية ونفس حيوانية وثالثة إنسانية .

ويرى أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو صورة للجسم الطبيعى ذلك أن الصورة لاتبقى بعد فناء مادتها فهى اذن جوهر روحانىمغاير للبدن قائم بذاته لا فى مكان وليس بجسم ولا بعرض ، والنفس كذلك بسيطة غير مركبة وهنا نراه يتبنى براهين ابن سينا على روحانية النفس ويسلك فى هذا كله مسلكا أفلاطونياً واضحا .

ونجد لديه كذلك أكثر أدلة ابن سينا على اثبات وجود النفس كبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر ، وكذلك أخذ عن أفلاطون البرهان الشرعى الذى أورده فى محاورة فيدون وذلك تحقيقا لمواعيد النبوة وللثواب والعقاب فى الدار الآخرة .

والنفس واحدة مع تعدد وظائفها وهى لا توجد قبل وجود البدن ، بل أن الله يوجد قوة من عالم الأمر هى النفس حينما يكون الجسد مستعداً لقبولها وقد أشرنا إلى أنها غريبة عن البدن وكيف أنها شغفت به واقبلت عليه وأصبحت مدبرة له وأضحى هو آلتها .

ب) خلود النفس ومصيرها :

للغزالى براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس ، وبراهينه العقلية مأخوذة من ابن سينا وعلى ذلك فهو ينتقد فى (التهافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستندين فى ذلك إلى حجج وبراهين عقلية منطقية . وهو يرى أن خلود النفس لا يمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلى ومن ثم فيجب الاستناد فى ذلك إلى الشواهد القرآنية والخبر الشرعى يقول الله عز وجل :

« ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله »(١) .

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١٦٩ .

وأما من حيث مصير النفس بعد الموت . فان الغزالي يشير في معارج القدس إلى طوائف ثلاث من الناس ، لا تدخل بينهم طائفة الواصلين الذين يتحقق إتصالهم بالعقل الفعال في هذه الدنيا فتكتمل سعادتهم قبل الموت وبعده من حيث أن السعادة لا تتم إلا بالمعرفة .

أما الطائفة الأولى من النفوس فهي التي شغلتها هيئاتها الردية ونوازعها البدنية عن طلب المعرفة وتطهير القلب من ادران الرذيلة ، وهؤلاء هم مرتكبو الكبائر الذين يرى أهل السنة ـ والغزالي من بينهم ـ أنهم لا يخلدون في النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت الى أن تخلص أنفسهم وتزكو وتصل الى السعادة ما دام إعتقادها راسخا وأذاها ليس ذاتيا بل لأمر عارض لا يلبث أن يزول بالبقاء الموقوت في النار .

أما الطائفة الثانية من النفوس فهي نفوس البله تلك التي لم تكتسب الشوق ولم تحن الى المعارف ، فانها إذا فارقت الابدان وهي غير مكتسبة الرذائل ، فانها تصير الى سعة رحمة الله وتخلد الى الراحة في الدار الآخرة .

وأخيراً نجد **الطائفة الثالثة** من النفوس وهي نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة فجحدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهيئات الردية ، فتفوتها بالموت آلة إدراك الشوق واقتناص العلوم فتعجز عن الإتصال بالعقل الفعال وتخلد في النار .

ج) قوى النفس :

يتابع الغزالي موقف ابن سينا في تفصيله لقوى النفس فيرى أن للنفس النباتية قوى ثلاث هي : الغاذية والمنمية والمولدة ، وللنفس الحيوانية ـ بالاضافة الى ما سبق من قوى ـ نوعان من القوى : محركة ومدركة ، والمحركة

إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة .. الخ . أما المدركة فهى : إما ظاهرة كالحواس الخمس ، وإما باطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة .

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب إلى آخر عند الغزالى ، وهو يكتفى فى « معراج السالكين » بذكر ثلاث قوى باطنية هى : الخيالية والوهمية والمفكرة.

أما النفس الانسانية فان لديها ـ بالاضافة إلى ما سبق ـ قوة ناطقة هى العقل ، وله قوتان احداهما عملية وهى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات الإنسانية وأما القوة الثانية فهى علمية تدرك حقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة .

والغزالى يتكلم عن معانى العقل كما أوردها الفارابى فى رسالة « العقل » دون أن يشير اليه ، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفارابى وابن سينا بدون تعديل . فأول مراتب العقل : العقل الهيولانى ويليه العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد واخيرا نجد العقل الفعال وهو عقل كونى خارج النفس الإنسانية يفيض عليها المعرفة بحسب إستعدادها لقبول اشراقه .

د) المعرفة الانسانية وطريقها :

يرى الغزالى أن للمعرفة طريقين :

أولهما طريق الحواس والعقل النظرى وثانيهما طريق الذوق والكشف أما الطريق الأول فلا يتعدى نطاق عالم الحس ، وهو تعلم وتحصيل للمعارف الخارجية عن طريق الحواس والعقل ، وفى هذا النوع من المعرفة يجيز الغزالى إستخدام المنطق سواء فى الأمور العقلية أو الفقهية ويرى أنه لا سبيل إلى

تحصيل العلم الموصل للسعادة بدون المنطق ، ومع ذلك فاننا نرى الغزالى فى مواضع أخرى يهاجم المنطق لأنه يثير الجدل واللجاج والشبهات حول العقيدة ويبدو أنه يريد بذلك إبعاد العوام عن طريق المحاجة المنطقية .

أما الطريق الثانى للمعرفة فهو يأتى من داخل النفس إذ هو تعلم ربانى واشتغال بالتفكير ، وهو يبدأ بالمجاهدة أو بالمعاملة لصقل مرآة القلب بالزهد والعبادة وشدة التقوى إستجلاباً لإشراق العقـــل ، وهذه هى معرفة الخواص الواصلين ويميز الغزالى بين الوحى والإلهام فالوحى وهو حلية الأنبياء يتولد من إفاضة العقل الكلى ، أما الإلهام وهو زينة الأوليـاء فانه يتولد من اشراق النفس الكلية ، ويسلك الغزالى مسلكا أفلاطونيا بصدد المعرفة حينما يرى أن العلم موجود فى النفس منذ الفطرة الأولى وأن التذكر هو الذى يكشف عنه ، ولا يتم التذكر إلا بمساعدة اشراق العقل ويختلف النـاس من حيث صفاء نفوسهم ومن ثم يختلفون فى قدرتهم على التذكر .

وعلى أية حال فان المعرفة الصوفية المباشرة التى يشير اليها الغزالى فى المنقذ وفى احياء علوم الدين وفى الرسالة اللدنية على وجه الخصوص تعتبر فى نظره أسمى درجات المعرفة على الإطلاق وهى وحدها التى تصلح كأداة لمعرفة العالم العقلى الأعلى .

نظرة مجملة حول آراء الغزالى

لقد استعرضنا فى إيجاز آراء الغزالى ومواقفه الكلامية والفلسفية وأشرنا فى مواضع كثيرة إلى تعدد جوانب شخصيته فهو : فقيه ومتكلم أشعرى وفيلسوف وناقد للفلاسفة ثم هو أخيراً صوفى يسلك طريق أهل السنة وينبذ دعاوى الحلول والإتحاد ثم هو يلوذ بالشرع باعتباره صمام الأمن ومنطقة النجاة حينما يعرض لإشكالات دقيقة أو مستعصية . وقد أجمع المسلمون على قبول آرائه واعتبروه مجدداً وحافظاً للشريعة .

وعلى الرغم من أنه كان يعتبر من الفقهاء المبرزين أصحاب الفتاوى الشرعية إلا أنه قلل من مكانة الفقه ولم يجعله جزءاً من الدين .

وفى معالجته لمسائل علم الكلام نراه يرفض بشدة إثارة الشبهات فى نفوس العامة باستخدام البراهين العقلية المنطقية ، بل لقد دعا إلى تدخل الدولة لحماية ايمان العوام ، وقد عارض المتكلمين فى مشكلة الكفر والإيمان وأشار فى « فيصل التفرقة » إلى أن كل من يصدق بالعقائد فحسب فهو مؤمن .

وقد بسط الغزالى مسائل الفلسفة وذكر أن الفلاسفة عاجزون عن معرفة المطلق اللا مشروط عن طريق مناهجهم الفلسفية وحدها ومن ثم فميتافيزيقا الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على الإطلاق ، ويعد موقفه هذا إستمراراً لموقف الاشاعرة المعروف بهذا الصدد ، ويتابع الغزالى موقف القشيرى لتثبيت دعائم التصوف فى محيط الإسلام السنى ، فهو يرى أن العارفين يدركون عن طريق التجربة الذوقية صحة مواقف الدين السلفية ، ومن ثم فاننا نرى أنه استمد خوفه من الآخرة من دراساته الفقهية ، أما حبه لله فقد جاء بتأثير مجاهداته الصوفية وعكوفه على العبادة والخلوة والتأمل .

ومهما تكن حقيقة اخلاصه فى تصوفه إلا أن تصديه للفقهاء وغيرهم من المهاجمين للتصوف رفع مكانة الصوفية وأهل الطريق عند العامة والخاصة على السواء . وتذكر بعض المراجع أن محمد بن تومرت ـ الذى ظهر فى المغرب على رأس الموحدين ـ يعد من تلامذة الغزالى ، وأنه عرف الجفر وكان حاملا وحافظا له بعد أن إنتهت ملكية الكتاب اليه بعد وفاة مؤتمنه السابق (١) والواقع أن كل هذا مردود عليه لأن الغزالى رد على الامامية والاسماعيلية .

وأخيراً فاننا نجد أنه على الرغم من قوله بضرورة حماية ايمان العوام بقوة الدولة ، إلا أن آراءه كانت ذات تأثير قوى فى اشاعة البحث الحر وحياة التأمل العقلى ، فظهر بعده مفكرون آخرون تأثروا بمواقفه فى العالم الغربى والشرقى على السواء ، ومنهم توما الاكوينى وديكارت وبسكال .

وقد تابعه الشاذلى وتلاميذه وقال الشاذلية ـ فى شمال افريقية ـ بصراحة انهم يتبعون آراء الغزالى التى استقاها من كتابات أبى طالب المكى .

وأخيراً فاننا نرى أن الغزالى على الرغم من تعثره الواضح فى التمييز الحاسم بين الآراء الفلسفية التى يوردها إلا أنه قد أفلح فى استعراضه لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وإن لم يكن قد أحرز نصراً كبيراً عليهم .

---

(١) المجلة الاسلامية ، المجلد العشرين ، ص ١١٣ .

– Macdonald : Life of Al-gazali .

الفصل الخامس عشر

ابو البركات البغدادى (١)

المتوفى سنة ٥٤٧ هجرية

١ — حياته وآثاره :

هو أوحد الزمان أبو البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى المتوفى سنة ٥٤٧ ﻫ أى بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٤٦٧ ﻫ) وقبل ميلاد شيخ الإشراق بسنتين (٥٤٩ ﻫ) ، وقد كان أبو البركات يهودى العقيدة ، ثم أسلم قبل تحريره كتابه « المعتبر » وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة فى فلسفة ابن سينا فى عصر كان يموج بالفلسفة السينوية . ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء : الجزء الأول فى المنطق ، والثانى فى الطبيعيات والثالث فى ما بعد الطبيعة .

هذا وقد عنى بنشره سليمان الندوى بتكليف من دائرة المعارف العثمانية فى حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٠ ﻫ — راجع مقدمة هذه النشرة ج ٣ ، ص ٢٣٥ وما بعدها — راجع أيضاً مقال pinès فى مجلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes juives رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨ ، وكذلك مقال Zobel فى دائرة المعارف اليهودية ، برلين سنة ١٩٣١ مادة (Hibat u-llah) وهذان المقالان يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبى البركات وينسبان آراءه إلى الفكر اليهودى ، ومن ثمة فهما لا يعترفان بصحة إسلامه ، (راجع أيضاً ابن أبى اصيبعة عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) ، هذا ولم تصدر أى دراسة جدية حول هذا الفيلسوف الهام فى تاريخ الفكر الاسلامى .

---

(١) نشر هذا البحث للمؤلف بمجلة كلية الآداب - العدد الثانى عشر سنة ١٩٥٨ وقد آثرنا اعادة نشره توطئة لدراسة مستفيضة عن مذهب أبى البركات الذى يعد حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردى المقتول .

٢ — مذهبه ونقده لابن سينا :

لاشك أن مذهب ابن سينا الرسمي قد لقى ذيوعا عند مفكرى الاسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص ، ومن ثم فقد كان من العسير على أى تيار نقدى فلسفى يعارض السينوية أن يجد له مكاناً مرموقاً فى وسط يموج بآراء المشائية الاسلامية ولذلك فقد توارت محاولة أبى البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائى العام .

وسنحاول فى هذا المذهب أن نعرض أولا ، لنقد أبى البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية ، مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية ، ثم نعرض بعد ذلك لمذهب أبى البركات الفلسفى .

يعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفى ومذاهب التصوف الفلسفى كما نجدها عند السهروردى (١) ومحى الدين بن عربى (٢) ، وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الدينى فى تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستمر الخلاف بين الفلاسفة السينويين والفقهاء ، سيما بعد أن تدخل الغزالى فهاجم الفلاسفة فى عنف وانتهى الى أنها لا تشبع المطالب الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفى كما نرى فى المنقذ (٣) .

على أن مسلك أبى البركات لم يكن هيناً رغم اتجـــاه الجو الفكرى فى القرن السادس الهجرى إلى تلمس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقهاء ووطأة الأصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية ، ولم يكن هذا الموقف

(١) راجع للمؤلف « أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى » فى سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضاً مقدمة كتاب « هياكل النور للسهروردى، نشر وتحقيق المؤلف » .

(٢) راجع الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى .

(٣) راجع مقالنا عن « الغزالى وديكارت » فى مجلة الشرق الجـــديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦ ، حيث نتعرض لموقف الغزالى فى المنقذ من ناحية منهجه الشكلى .

سهلا أيضاً لأن ابن سينا كما ذكرنا — كان مسيطراً على الفكر الفلسفى ، وكان تلامذته وقد تكاثر عددهم فى إيران يدافعون عن مذهب الأستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته .

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبى البركات تياران متعارضان قد لا يتصلان عن كثب بحقيقة موقفه الفلسفى بقدر إرتباطهما بالظروف والملابسات التى صاحبت ظهوره ، فهو أولا قد هجر معتقده اليهودى وارتضى الاسلام ديناً ، وهو أيضاً قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهبه الفلسفى بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفى جديد يستحق بأن يكون موضع نقد للفقهاء المعارضين للنظر الفلسفى على وجه العموم .

وأول الموقفين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلى ابن تيمية [١] ، الذى دافع [٢] عن أبى البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه فى الخلق والألوهية ، وقد يكون فى اقتراب المذهب ظاهرياً من الموقف العام للأشاعرة ما يفسر لنا هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين هذا بالإضافة إلى ما قد يكون لمثله من مكانة خاصة عند فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للآباء أو المشيخة .

أما الموقف الثانى فيتمثل فى نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبى البركات فى الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابتة فى ذات الله [٣] . وهو يعقد فصلا فى كتاب المطارحات [٤] عنوانه « فى إبطال قاعدة لأبى البركات وفى سبب انطماس الحكمة » يقول فيه :

---

(١) راجع

Laoust (H.) Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi a-Din Ahmad ibn Taymiya, Le Caire 1939.

(٢) راجع لابن تيمية « الرد على المنطقيين » ج ١ ص ٩٦ ، ج ٢ ص ٨٤ ، وأيضاً منهاج السنة ج ١ ص ٩٨ ، راجع كذلك مقدمة « المعتبر » ج ٣ ص ٢٤٠ .

(٣) راجع كتاب « المعتبر » ج ٣ ص ١٦٠ — ١٦١ « فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث وتحريك الرياح » .

(٤) كتاب الشارع والمطارحات ، طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

« ومن يشرع فى ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولا حقة . . . فأثبت له (إذن) إرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لاتتناهى ، وخالف فى هذا البرهان كل من له فى النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذى كان يراه والإسلامية التى انتقل اليها ، « فلا عقل ولا قرآن » ، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضى هذراً . . . ثم إن كان (أبو البركات) ينتسب إلى العلوم الحكمية فكان يجب عليه أن يطالعها أولا ويضبط معانيها . . . (١) وإنما تأتى لمثل هذا المجنون القذر الإتيان بمثل هذه الهذيانات القبيحة ، لأنه لم يكن للحكمة فى الأرض سياسة قائمة (٢) . ولولا جسارة الرجل المذكور (يقصد أبا البركات) وشدة إقدامه فى حق البارى على مثل هذه الأشياء . وفى أمهات المسائل على خلاف البرهان ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا القدح ، فإن المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بعجيب منه الخطأ ، وأما رفض الحق الصريح بالوسواس فلا يعذر عليه » .

أما أن موقف أبى البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة والعامة — على مايقرر صاحب المطارحات — فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضع الكشف عنها ، وإنما الذى يعنينا هو أن صاحب هذا النقد الجارح أى السهروردى نفسه قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب « المعتبر »

(١) المرجع السابق فقرة ١٧٢ .

(٢) هذه اشارة الى الحكيم أو الإمام القائم — راجع مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردى ، راجع أيضاً بحثاً للمؤلف بعنوان « نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردى » بمجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونية سنة ١٩٥٢ ، عدد ٧٠٦ يوليو سنة ١٩٥٢ .

فى نقده لإبن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل فكثيراً ما يتبين لنا أن أشد المفكرين نقداً لمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً به ونقلا عنه .

وثمة ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الإسلاميين ، وهو أنه كان لابد من أن يبرز مذهب وسيط يمهد لظهور الأفلاطونية الكامنة فى ابن سينا ، وهذا هو الدور الذى لعبته فلسفة أبى البركات إذ ساعدت بنقدها لمذهب ابن سينا (الرسمى) على إنماء أفلاطونيته المستترة وبذلك تهيأ الجو الفلسفى لظهور التيار الأفلاطونى الإسلامى الواضح عند السهروردى وتلامذته إلى الصدر الشيرازى .

ما هو إذن هذا المذهب النقدى الذى إنتصر له فقيه حنبلى متزمت وعارضه وتأثر به فيلسوف إشراقى ؟

٣ — مشكلة الألوهية (١) :

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والألوهية ، فبينما يضع ابن سينا « الواحد » فى قمة الوجود ويجعله خالقاً بالطبع نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقاً بالذات ، فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك هدف هو جوده . وإذن فجوده هو هدفه من فعله . والموجودات كلها صادرة عن جوده (٢) .

وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلا لإرادته فإن الماهية الإلهية ستكون كهيولى تحل فيها الإرادة ، إذ أن الإرادة عرض يحتاج

(١) راجع كتاب « المعتبر » ج ٣ ص ٦٦ — ٦٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٦٩ .

إلى محل (١) وفى هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب اليه ابن سينا بصدد الإرادة الإلهية .

ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيعطل القـدرة الإلهية ويجعل الله أقل كمالا من النفس الإنسانية إذهى قادرة على إدراك الجزئيات والكليات معاً ، وليس فى إدراك الله للجزئيات الحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهى غير جسمية تدرك الجزئيات (٢) وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالإستدلال ، ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجـرد لادركت الروحانيات كما ندرك المرئى بالعين فلا يحتجب عنها شيء ، فلم لا يكون إدراك الإله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتجب عنه شيء بشيء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لم تضق قدرته عن إيجـــادها بأسرها وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل بشكل فى بجسد كما قاله المجسمون . (٣)

وإذن فهو يرد على ما ذهب اليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات (٤) ويجعل علمه كالإدراك المباشر لأهل المواجد والأذواق ، وينكر أيضاً على طوائف المجسمـة والحلوليين ما ذهبـوا اليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الألوهية من قدرة مطلقة وكمال فائق .

على أننا نجـد إلى جوار هـذا الموقف الذى يقترب من وجهـة النظر السنية

(١) المرجع السابق ص ١٦١ .
(٢) المرجع السابق ص ٨٤ .
٣) المرجع السابق ص ٨٨ .
(٤) راجع الاشارات لابن سينا ص ١٨٥ . راجع أيضاً مناقشة هذا الموضوع فى الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب .

إستعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف ، فالمؤلف مثلا يطلق على « الله » أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام ، ويرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسطاطاليس وكتاب مشكاة الأنوار للغزالى ، وسنرى أن فيلسوفاً كالسهروردى يأتى بعده يستعمل نفس المصطلحات فى مؤلفاته الإشراقية . فالله عند أبى البركات وعند الإشراقيين هو « نور الأنوار » (١) وهو « القاهر » (٢) و « الجواد » (٣) . يقول المؤلف بهذا الصدد : « إن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم يدركونه إدراكا مباشراً (٤) وفى رأيه أن أكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية الإلهية هو « نور الأنوار » ، ولا عجب أن ينطاع (٥) للداعى به (أى بنور الأنوار) مافى السموات والأرض جميعاً (٦) ويصدر عنه (نور الانوار) وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادىء فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق أن يرى لكونه الأظهر فى الوجود الأسبق ، والأحق بالوجود . . . فهو الأظهر فى وجوده وإن هو إليه أقرب والأخفى على أبصارنا التى نورها من نوره أبعد » (٧) .

وإذن فهناك نوعان من النور : الأول خفى وهو النور المعقول ويشتمل على الذوات النورانية كالألوهية والملائكة وسائر الروحانيات أما النوع الثانى من النور فهو الضوء المحسوس الذى نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلى هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهى ظلام كثيف .

---

(١) المرجع السابق ١٢٨ ، ١٢٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨ .
(٣) المرجع السابق ص ١٢٨ .
(٤) المرجع السابق ص ١٢٨ .
(٥) اشارة الى نظرية المطاع عند الصوفية .
(٦) المرجع السابق ص ١٢٨ .
(٧) المرجع السابق ص ١٢٥ .

فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة : فالأولى فى نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هى صادرة عن النار اللطيفة الشفافة (١) .

ولا شك أن هـذا التمييز الواضح بين الأنوار المعقـولة والأنوار المحسوسة وبينها جميعاً وبين كتلة المادة ، ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النـار ، إلى غير ذلك مما يعرض له صاحب « المعتبر » إنما يرجع مباشرة إلى الثنائية الفارسية التى كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامى .

٤ — نقد مذهب الصدور عند ابن سينا :

وبعد أن يميز المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل منها صفاته وعلاقته بقوانا الإدراكية ، يعود فيحاول أن يعرض مذهبه فى « بنـــاء الوجود » .

كيف ينشأ الوجود ابتداء من نور الأنوار أو بمعنى آخر ما هو « ميكانيزم الخلق » الذى يفسر عمليات الإيجاد وتشييد الوجود ؟

يبدأ أبو البركات أولا باستعراض آراء المشائيين الإسلاميين فى الموضوع فيلخصها تلخيصاً وافياً ، فهم فى نظره قد أثبتوا إلهاً واحداً من كل وجه لا كثرة فيه وهو الموجود بذاته ولا موجود معه فى مرتبة وجوده (٢) ، ثم هم قد وضعوا مسلماً أساسياً سار عليه شيعتهم فيما بعد، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد(٣)، فأول ما وجد عن الواحد شىء واحد جادت ذاته بإيجاده وصدر عن ذاته لأجل ذاته (٤) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧ .
(٢) المرجع السابق ص ١٥٠ .
(٣) المرجع السابق ص ١٤٨ .
(٤) المرجع السابق ص ١٥٠ .

ويجمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله : « قالوا : (أى المشائين) إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الأول ، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ، ويعقل من ذاته حالتين : إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفى القوة ، ووجوب وجوده بالأول ، وهو أمر بالفعل، فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً ، ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان : أحدهما من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة ، والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل، فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الاول المحركة له ، والذى صدر عن المبدأ الاول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ، وكذلك يستمر فى فلك بعد فلك من جهة ، عقل بعد عقل وتتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهى إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر . قالوا : وعقله هو العقل الذى تهتدى به نفوس البشر وهو الذى يسمونه العقل الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا : لا ، بل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر ، وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية ، وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والأرض ، ولا فى النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به ، ولا فى أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها.

وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض ، وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية ، فلنأخذ الآن فى تتبعه وإعادة النظر فى القول من أوله »[1] .

ويتابع المؤلف – فى موضع آخر – تعريضه بالمشائين ويقدمهم ابن سينا ، فيرى أنهم يضعون مبادىء مذهبهم وضعاً دون إيراد براهين وحجج مقنعة ،

(١) المرجع السابق ص ١٥١ — ١٥٢ .

ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بآرائهم مقدما كأنها وحى من عند الله ، يقول : « فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصوا فيها نصاً كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه ، وإن كان جاءهم عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون » (١) .

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى إستعراض نقده التحليلى لأصول مذهب ابن سينا ، أن نناقش النصوص التى أوردناها والتى يوجز فيها المؤلف الموقف المشائى بصفة عامة أولية ، وتستوقفنا الملاحظات التالية :

أولا : إحساس المؤلف بالإضطراب والإختلاف البين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال : فهل هو العقل العاشر أم التاسع أم الثامن ؟ وهل يمكن حقاً حصر عقول الأفلاك فى عدد معين ؟ ثم أن العقل الفعال هل هو عقل فلك القمر المختص فى نفس الوقت بالنوع الانسانى أم أن العقل الفعال الصادر عن عقل فلك القمر هو وحده المختص بالنوع الإنسانى، وهو رب النوع على ماسيقول به الإشراقيون ؟

ثانيا : لاحظ المؤلف أن المشائين إستندوا إلى أقوال علماء الهيئة فى الأفلاك، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولذلك فقد ترددت إختلافات علماء الهيئة فى أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة مؤلف معاصر هو دوهيم Duhem (٢) ، وكذلك فإن أميل برييه E. Brehier (٣) يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلوطين ، وجدير بالذكر أن تاسوعات أفلوطين هى المصدر الرئيسى الذى إستقى منه المشاؤون من الإسلاميين مذهبهم فى الصدور .

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) Duhem : Système du Monde . . . . .

(٣) Bréhier (E) : L' Intelligence Chez Plötin

ثالثا : ينتقد المؤلف المشائين الاسلاميين فى أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية . ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتبا فى هذه المباحث ، ولكن الإسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مسيطرة على مذاهبهم : وأفلوطين لم يحفل بالعلم الطبيعى كما فعل أرسطو .

رابعا : يظهر مما أوردناه من نصوص « المعتبر » أنه كانت للمشائين سلطة كبيرة على الفكر الاسلامى فى ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم فى آرائهم مخالف ، مما دعا المؤلف إلى أن يوجه إليهم سخرية لاذعة ، فيتساءل عما إذا كان الوحى هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقوالا نقلية لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقلى ؟ وإذا كانت وحيا فلم لم يذكروا ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها ؟ ومن هنا تتضح لنا صعوبة موقف أبى البركات النقدى فى عصر يموج بالمشائية ويحفل بمتفلسفيها .

ويتناول صاحب « المعتبر » أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالنقـــد والتفنيد ، وأول هذه المبادىء ما ذهبوا إليه من أن « الواحد لايصدر عنه إلا واحد » يتساءل المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقيا أن نسلم بصحة هذا المبدأ الأساسى عندهم ؟ فيرى :

اولا : أن هذا المبدأ صحيح فى ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالا صحيحا ، ذلك لأنهم ـ فى نفس الوقت الذى يقولون فيه أن المبدأ الأول لايصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول ـ يجعلون من هذا العقل مصدرا لثلاث صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذى وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن الزموا أنفسهم بأن الواحد لايصدر عنه الا واحد ؟ (١) وكان أحرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عن المبدأ الأول ، ويجعلوا فى

(١) المعتبر ج ٣ صفحة ١٥٦ ، حيث يقول « قولهم بأن الواحد لايصدر عنه الا واحد قول حق فى نفسه ، وليس يلزم منه انتاج ما أنتجوا ، ولا يبنى عليه مابنوا ، فانهم قالوا فى المبدأ الأول أنه لايصدر عنه الا واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لاباضافة ذات أخرى الى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته ... » .

الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا فى الثانى وهو بالأول أولى ، وكانوا يقولون : ـ عوض قولهم أن الثانى بما يعقل الأول يصدر عنه عقل ، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس ـ أن المبدأ الأول بما يعقل ذاته عقلا أوليا بوحدانيته وبذاته (كما قالوا) يصـــدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فاذا أوجده عرفه وعقله موجودا حاصلا فى الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عند دواعى مخلوقاته ، فيوجد ثان لأجل أول ، وثالث لأجل ثان كما جاء فى خبر الخليقة ، أنه خلق آدم أولا ، وخلق منه ولأجله حواء ومنها ولأجلهما ولدا . لست أقول أن الرأى هذا لكن هكذا فى القبل والبعد العلى لا فى الزمانى حتى لا يخرج عن قولهم أصلا »(١) .

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للمشائين آراء لو قالوا بها لما ناقضوا المبدأ الذى أقاموا عليه مذهبهم ، فالواحد يقدر على أن يخلق موجودا واحدا ثم يخلق لهذا الموجود موجودا آخر مع بقاء الواحـــد الاول علة أولى لهذين الموجودين دائما . فالرجل قد يشترى عبدا ثم يشترى عبدا آخر لهذا العبد وعبدا ثالثا لهذا الأخير وهكذا ، فالعبد الأخير يكون مرتبطا بسيده فى نفس الوقت الذى هو مرتبط فيه مع العبد السابق له فى الشراء والذى اشترى من أجله . ويخلص المؤلف من إيراد هذه الأمثلة إلى إثبات صحة مبدئهم القائل بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لا يصدق إلا مرة واحدة فى بدء الخليقة . فالمشاؤون إذن يخطئون إذ يعممون هذا المبدأ

(١) المرجع السابق : نفس المرجع .

فيحددون القدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ويجعلون فعل الخلق لاحقا على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل فى الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائما (١) .

ويتساءل أبو البركات قائلا : « لم لا يقال أنه تعـــالى جاد فأوجد . . فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولا ثم بحريته ولأجله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة ايجاده موجودا آخر ، وذلك الموجود الأول كذلك أيضا تصدر عنه أشياء بحسب مايتصور ويشاء من تصوره ، (٢) فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتا وزينة ، ويقتنى فرسا ، ويشترى له مركباً وزينة ، وهذه أشياء للفرس ، والزينة للبيت ، ولـكنها فى النهاية للشخص الذى يملـكها ، وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه ، والذى عنه ، منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ... (٣) . فهـكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئاً لأجل شيء ، فتـكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار كلية وتـكون عن العلل الأولى كالنار الـكلية عن الموجد ، ولايلزم ذلك النسق ، فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة ، مثل انزال الغيث وتحريك الرياح (٤) فيكون الله تعالى - بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته - أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه فى تقديره وتوقيته أزليا وزمنيا : الزمنى لأجل الزمنى والمتأخر

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٥٩ .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٠ .
(٤) المرجع السابق ص ١٦٠ .

لأجل المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول فى الوجود ، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالآلات والأسباب ، إما فى صدورها عنه ، وإما فى كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائما وفى وقت ما ، ولا يلزم فى ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه الا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة ، فان الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته ، وضيق وسعه يفعل أشياء كثيرة مشابهة ومتناقضة متناسبة ومتباينة بحسب الدواعى والصوارف التى تقتضيه بها (١) ... كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ، ولا نقصد مخالفة الجمهور » (٢) .

فكأن صاحب « المعتبر » يرى الوجود غاصا بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله دون وساطة ، وهى فى صلة مباشرة معه ، أما إرتباطاتها بينها وبين بعضها فهى مجرد علاقات تنظيمية ثانوية تقوم بين الأشياء لترتيب أوضاعها فيما بينها على وجه لا يسمح بقيام روابط علية ضرورية فيما بينها ، فالله هو العلة المطلقة الوحيدة ، أما ما نسميه عللا فهى علل اعتبارية . وهكذا نرى أبا البركات ينتقد الضرورة العلية فى الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو الايجاد على القدرة الالهية وحدها ، وفى هذا الموقف أيضا نقد لجوهرية الموجودات ولفكرة

(١) المرجع السابق ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

الوسائط التي يقوم عليها المذهب المشائي الاسلامي .

ثانيا : يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حدا للقدرة الالهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ إتجاها واحدا فقط هو الاتجاه الطولي ، فان (أ) ستصبح علة (ب) و (ب) علة (جـ) و (جـ) علة (د) . . وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير ، يقول المؤلف :

« وإذا كان الواحد لايصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير ولا تتكثر إلا طولا ، حتى تكون أ علة ب ، و ب علة جـ و جـ علة د . وكذلك إلى المعلول الأخير كائنا ما كان ، وما كان يوجد في الوجود موجودان معا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلولة ، ونحن نرى في الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلولا له كالانسان والفرس وإنسان من سائر أشخاص الناس وفرس من سائر أشخاص الفرسان ، ولايلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلولة ، فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما ، هو معلول له »[1]

يتضح إذن أنه لايقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة عن الواحد ويرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طولي واحد فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة أي لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبا البركات ـ كغيره من الاسلاميين ـ لم يتعرض لمناقشات الأكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يلخص طرفا منها

(١) المرجع السابق ص ١٥١ .

ويوجز بعض ما أورده أفلاطون فى محاورة « بارمنيد » فى الهيات الشفاء حين الكلام عن المثل والتعليميات المفارقة ، فى هذه المناقشات الجدلية نجد عدة افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للموضوع فى محاورة « فيليب » ، على أنه يبدو أن ابن سينا لم ينقل عن محاورات أفلاطون مباشرة بل قد لخص ما أورده أرسطو عن المثل والاعداد فى الميتافيزيقا وعلى ذلك فقد جاء تعرض الاسلاميين لهذه المشكلة الهامة خاليا من محاولات الفكر اليونانى قبل انتقال الفلسفة إلى المسلمين .

٥ — نظرية أبى البركات فى الخلق المتعدد الابعاد :

انتهى نقد أبى البركات لمذهب ابن سينا المشائى ومدرسته إلى أن اتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا بعد واحد هو البعد الطولى فقيدوا بذلك القدرة الإلهية . أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية فى دورها الخلاق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التى يخضع لها فعل الخلق عند المشائين .

فالله يخلق فى كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق الله موجودا واحدا بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته فى بدء الخليقة ثم خلق الله موجودا ثانيا من أجل هذا الموجود الأول ، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائى ، وكما يصدر الموجود الثانى عن الحق الأول أى الله عند المشائين نجد هنا أن هذا الموجود يصدر عن الله أيضا ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه فى الوجود ، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف : « فالذى يوجد عنه بذاته فى بداية إيجاده واحد لامحالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإرادته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غايته ... ثم أنه أوجد موجودا ثانيا

لأجل الأول فهو أيضا لأجله ، لأنه من أجل ما هو من اجله فهو للأول غاية أولى . وهو الغاية القصوى ، وللثانى غاية قصوى ، وليس هو الغاية القريبة الأولى ، وغاية الغاية ، وهى الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة ، فان كل شىء من أجل الغاية البعيدة ، والبعيدة ليست من أجل شىء ، فاذا خلق من أجل ماخلقه من أجل ذاته فقد خلق الثانى من أجل ذاته أيضا ، فيفعل أعنى يوجد موجودا لأجل ذاته وموجودا لأجل الموجود الذى أوجده بذاته - فتكون الموجودات عن الله تعالى لأن منها ماعنه ومنها ماهو عما عنه . وما عنه منها ماهو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ماهو لأجل ما عنه ، ومنه تبتدىء الكثرة فيما عنه، وفيما عما عنه طولا وعرضا ، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية فى الأزلى والزمنى ، فيكون من أفعال الله تعالى ماهو أزلى لايتقدم وجوده زمان مثل عليه بذاته وبالوجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته ، ومنه ماهو زمنى وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات . . » (١) .

وهكذا نرى أن الله يتدخل فى الزمان بعد أن كان الفعل الإلهى أزليا خارج الزمان ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة فى هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله - عند ابن سينا - لايعلم الجزئيات ، ويضرب أبو البركات مثلا بالشمس فهى حينما تنعكس على جدار فتضيئه وينعكس شعاع من الجدار المضىء على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى داخل الكهوف ، فان ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلا فلا يصح أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط المضىء ، فهو أصلا من الشمس وانعكس على حائط آخر (٢) أى أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين فى قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

(٢) المرجع السابق نفس الموضع .

ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر : فالفاعل الحقيق هنا هو ضوء الشمس والشمس هى العلة الأولى فالله مثله كمثل الشمس فى هـذا المثال ، ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلوطين وقول الاسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهى راجعة كلها إلى وجود الأول دون أى ضرورة علية وليس لهذه المخلوقات أى أثر فى اتجاه الفعل الإلهى فهى لاتتصف إلا بالإنفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الأشاعرة العام ، والحقيقة أن مذهب أبى البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معدلا بما أنتجته المدارس الاسلامية من فـكر فلسفى حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته للصدفه كما فعل الأشاعرة بل أنه نظم « المناسبات » الأشعرية وابتدع فـكرة الارتباط الثانوى بين المخلوقات فلم يكن من المستساغ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فتـكلم عن الغايات الجزئية وعن « حاجة » الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه « الحاجة » وهى الرباط الذى يترجمه المشاؤون إلى « علة ومعلول » ، هذه الحاجة هى التى تقتضى صدور الفعل الإلهى وتتمخض عن خلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب « المعتبر » تنم عن حذره البالغ من الوقوع فى شرك مبدأ الحتمية الذى تصدى للرد عليه .

وإذن فأبو البركات يوجه نقدا شديدا إلى نظرية الصدور المشائيـة التى تقوم على أساس تحديد الفيض فى إتجاه طولى تنازلى ، وينتهى إلى إثبات فـكرة تـكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات ، فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخـلق باستمرار دون توقف فى اتجـاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى ، كالشمس ترسل أشعتها فى جميـــع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدورا ضروريا بل هو فعل إرادة صادرة عن

إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض .

٦ – النفس الانسانية وقواها :

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنظرية الصدور المشائية إلى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الإنسانية وقواها (١) . وقد اتبع المؤلف نفس المنهج الذى اتبعه فى المبحث الوجودى ، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة فى حقيقة النفس وقواها . يتكلم المشاؤون عن عقل هيولانى أو منفعل كما يسميه أرسطو وعقل بالملكة وآخر بالفعل(٢) ، ويتساءل صاحب المعتبر عن كيفية انقسام العقل – وهو واحد غير منقسم – إلى هذه الأقسام ، وكيف يجزئون النفس الناطقة وهى قوة نظرية خالصة ؟ وهل يصح أن تسمى هذه النفس عقلا هيولانيا وهى وحدة معقولة ؟ أنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقولة وكيف إذن تحل الصور المعقولة فى الهيولانى ؟ .

« وقالوا أن النفس الناطقة التى هى نفس الإنسان هى عقل هيولانى وعقل

---

(١) يهاجم أبو البركات موقف المشائين قائلا أنهم لم يفهموا المراد بكلمة « عقل Vous » كما أوردها اليونانيون ، فقد أراد بها الإسلاميون المعنى العملى ، بينما أراد بها اليونانيون المعنى النظرى فحسب ، وهذا على رأيه هو مصدر الخطأ عند الإسلاميين ، أما هو فيرى أن النفس وحدة غير منقسمة وتتضمن العقل العملى والنظرى « المعتبر ج ٣ ص ١٤٩ » والواقع أن هذا النقد فيه كثير من المبالغة ذلك أن ابن سينا يميز بين هذين المعنيين للعقل (راجع رسالة الحدود لابن سينا) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظرى والعقل العملى (راجع كتاب النفس لارسطو المقالة الثالثة الفصول ٥ ، ٦ ، ٧) .

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو ، المقالة الثالثة الفصل الخامس عن العقل الفعال — راجع أيضاً للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ أرسطو . راجع كتاب :
Vide Goichon, Lexique de la Langue Philosophique d'ibn Sina. Paris 1938. Sec. 439 et 440 pp. 225–233 – V. aussi Duhem, op. Cit p. 30.

بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلا بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات ، وقبل ذلك فهى نفس محركة للبدن، فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها .. وما قالوا (أى قدماء اليونان) هكذا . بل قالوا أن للازليات هيولى لا تفارقها الصورة وللكائنات الفاسدة هيولى . تستبدل صورة بأخرى بالكون والفساد ، وسموهما كليهما هيولى . فإذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلمية المعقولة ، قالوا بل العقل إذا عقل شيئاً فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنه العقل بها ويصير هو هى وهى هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً ، وهذا عجيب جداً . . . فكيف يصير هذا وذاك معاً ؟ (١) وإذا عقل أشياء كثيرة ، وهو واحد بعينه كما كان أولا ، فهو إنسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شيء منها . فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل ، فإن كان العقل المحل فهو الهيولى ، والمعقول الصورة ، وإن كان المعقول هو المحل ، فالمعقول قبل العقل ، ولا يكون الحال قبل المحل . ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه ، وتحله أشياء كثيرة تشترك فى الحلول فيه ، ويكون محلا مشتركا لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التى تعلمها وتعرفها . فبأى فرق تسمى هذه عقلا هيولانيا ، ويسمى ذاك عقلا مطلقاً ؟ » (٢) .

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولانى ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل ، وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هـــذه العقول المتعددة ، بل

---

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٤٢ .
(٢) م . س ج ٣ ص ١٤٣ .

انهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التى عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولانى وعقل بالملكة . . الخ . ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف ، وهو أقنوم أو عقل كونى مفارق يكون بالفعل دائما .

وقد اصطدم صاحب « المعتبر » بفكرة العقل الفعال(١) ، وحاول أن يجد حلا لهذه المشكلة وسنرى أنه يقدم حلا أفلاطونيا . فهو يرى أن الأساس فى عملية التعقل ليس العقل الفعال الذى قالوا به ، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . وهو فى هذه المشكلة يتردد بين موقفين : فى الجزء الطبيعى من كتاب « المعتبر » يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية ، بدون حاجة إلى شىء آخر بالفعل لكى يوصلها إلى مرتبة الكمال (٢) ويستطرد فيقول أنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلى مقنع مما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

« كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شىء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وينتهى بها إلى كمالها سوى ادراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال تقديراً وحدساً ولا يجعل ضروريا لازما ، بل من طريق الاولى والأشبه ، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء » (٣) .

أما فى الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر فى تحفظ أنه ليس

---

(١) راجع تفصيل النظرية فى « النجاة » ٤٤٧ — ٤٥٥ ، راجع أيضاً الشفاء ج ٢ ص ٦١٨ ، جواشون (المعجم) فقرة ٦٦٠ وأيضاً :

Gilson : Archivesd'hist. doct. et litt. du Moyen Age, dirigées par Gilson et Thiery, to IV, 1929-1930 «les sources gréco-arabes de l'augustinisme avennisant ».

(٢) نجد نفس الفكرة عند أفلوطين، راجع التاسوعات (التساعية الرابعة مقال ٣ فصل ٦

(٣) كتاب المعتبر ج ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ فقرة ٦ سطر ١٥ — ٢٠ .

من المستبعد وجود معلم للنفس أى عقل فعال ، ولكنه يتساءل فى نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الانسانية أم أن لكل نفس معلما يختص بها أو عدة معلمين « فإن العلم لم يدلنا من ذاك إلا على معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير ، وهم فى هذه المقالة يقولون أن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التى عنها صدر وجود النفوس الانسانية ، وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف فى جواهرها ، وانما تختلف فى حالاتها العرضية التى تلحقها من جهة الابدان وأمزجتها والتعاليم »[1] .

ويستطرد المؤلف محدداً موقفه فى مواجهة المشائين فيقول : « ونحن فقد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالى من أحوالها وأفعالها إختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهى عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا ، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك فى كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ، ولم يبق شك فى كثرة عللها ، لكنه لم يتضح وضوحا شافيا ، هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها »[2] .

يبدو إذن أنه قد اختار الحل الثانى للمشكلة وهو أن علل النفوس البشرية متكثرة وليست واحدة ، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال عند المشائين . فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم ، ولا يكفى معلم واحد للقيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الانسانية ، ومن ثم فلابد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس .

من الواضح إذن اننا أمام تحول واضح المعالم فى التفكير الفلسفى الاسلامى

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٢ أى أن الجسم هو مبدأ التشخص للنفس وذلك حسب مذهب أرسطو فى النفس .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢ — ١٠٣ .

فيما يختص بمشكلة العقل الفعال ، فبعد أن جعله المشاؤون موجوداً مفارقا واحداً غير متكثر نجد هنا توزيعا لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الانسانية ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحى للنفس الانسانية . هذا الاتجاه إلى تفتيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلى ذى البعد الطولى ، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه إتجاه الصدور إلى البعد العرضى بالاضافة إلى البعد الطولى ، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائى ، وسنرى أن فعل الصدور العرضى وتكثر الوحدات الروحية فى مستوى واحد سيؤدى فى النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعـــد بأرباب الأنواع عند الاشراقيين (١) .

وإذن فالنفس الانسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهى ذلك لأن عللها توجد فى هذا العالم الأعلى ، ويرجع إختلاف النفوس وتفاضلها فى مراتب الكمال إلى شرف عللها ومراتبها فى العالم الأعلى (٢) .

ومن النفوس الانسانية ما يستطيع — بفضل الحدس أو الاشراق — أن يدرك الأنوار العالية عيانا ، وقد تدرك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار : « فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح ، كذلك للبصيرة التى نعنى بها الباصر الحقيقى من الانسان الذى هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به ، هو النور الملكى . والعقل الربوبى ، فانها تقوى بادراك ما فى كل طبقة من ذلك على إدراك ما يعلو عنها » (٣) . وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ، ولها من قواها ما لا تستطيع ممارسته بدون

(١) راجع « حكمة الاشراق » طبعة كوربان فقرة ١٥٤ ص ١٤٤ ، المطارحات فقرة ١٥٨ ص ٤٥٠ .

(٢) « المعتبر » ج ٣ ص ٢١٣ .

(٣) م. س ص ١٦٦ .

حلولها فى بدن ، إلا أنها ـ أى النفس ـ جوهر من طبيعته أن يفارق البـدن إذا وصل إلى درجة عليا من الـكمال حيث الحياة الفاضلة فى العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية وحيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية(١).

وإذن فهناك عالم أسمى يشمل جواهر مفارقة عاقلة مدركة غير متعلقـــة بالابدان ، هى النفوس الانسانية بعد المفارقة ، إلا أن هـذه النفوس الانسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقى فى السلم الروحى إلى أعلى من مستوى عللها أو حتى أن تصل إلى هذا المستوى « وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها »(٢). فـكأن النفوس لن تتحد مطلقاً بعللها ولن تصبح مساوية لعللهـــا فى الشرف والروحانية . ولـكن هذه النفوس تترتب فى عالم الربوبية حسب شرف عللها ، وأفضل النفوس وأرفعها شرفا « ما كانت عادتها وكسبها من الملـكات العلمية والعملية أشبه بملـكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التى تصير إليها وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم »(٣).

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة فى ذاتها على جميع الامكانيات التى تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية ، عالم المعقوليـة الخالصة . وإذا أضفنا إلى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعهـا إلى العالم العقلى هو نفس الانطلاق الذى يتكلم عنه أفلاطون ، انطلاق النفس من محبسها فى الحس الآسر ، وخلاصها إلى عالم المثل والأبدية ، عالم الملائـكة والربوبية .

فـما حقيقة هذا العالم الأعلى الذى تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحثها أضواؤه القدسية كى تغذ المسير وتسلك الطريق ؟

---

(١) م. س ص ٢١٤ — ٢١٥ .
(٢) م. س ص ٢١٤ .
(٣) م. س ص ٢١٣ .

٧ ـ نظرية أبى البركات فى العالم الملائكى :

أ) الجواهر الروحية الملائكية :

هذه الموجودات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى يسميها المؤلف « ملائكة » رغبة منه فى أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية ، والملائكة ـ حسب رأيه ـ جواهر روحيـــة مفارقة تؤلف عالم القدس ، وهى من آثار الاشراق الإلهى . وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب فى أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحانى(١) وتتميز الملائكة عن النفوس — وهذه أيضا جواهر روحية عاقلة — فى أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلا فى مادة كما هو الحال فى النفس الانسانية ، وسواء سميناها عقولا أم ملائكة أم أرواحا فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتمل الحلول فى جسم أو هيئة محسوسة (٢) .

وهـــذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازليا ، ومع أنها لا تتعلق أصلا بالمحسوسات إلا أنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها (٣) ، وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لا يرى أن هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات أو لها القدرة على تدبير المحسوسات ، وقد سبق أن أوضحنا أن أبا البركات يعترض على إدعاء المشائين نفى علم الله بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات ـ ولكن صاحب « المعتبر » يستدرك فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك .

ب) هل الملائكة هى مثل أفلاطون ؟

أفضت بنا مناقشة موقف أبى البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم

(١) م. س ص ١٥٥ .

(٢) الموضع السابق .

(٣) م. س ص ١٦٦ .

عقلى فوق العالم الحسى ، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعلى « بعالم الملائكة » والعالم الربوبى ، ولعلنا نلاحظ إتجاه المذهب إلى موقف أفلاطونى ومن ثمة فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الاشارة إلى مثل أفلاطون حينما يتكلم عن « الملائكة » أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذى تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلا كتلك التى قال بها أفلاطون ؟

يتناول صاحب « المعتبر » هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما فى العالم المحسوس من موجودات آثارا لعالم النفس ، أى أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل ، ثم أن هذه الصور الموجودة فى عالم العقل أو العالم الإلهى هى مثل أو نماذج وهى كالقواليب التى يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التى تحمل صورة القالب وتكون نسخة منه ، « فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقواليب ، وكيف لا وهى المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسختها وهى أم الكتاب(١) .

وفى هذا العالم المثالى نجد ناراً لا تحرق ، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر ، هذه الصور أو المثل هى علل الموجودات ونماذجها ، وهذه الموجودات تتطابق معها .

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات الله ، فهى صور فى الذات الإلهية من حيث علمه بها وخلقه لها ، وكذلك النفس الانسانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها »(٢) .

---

(١) م. س ص ٩٢ .

(٢) م. س ص ١٤٤ .

ويلاحظ على موقف أبى البركات :

١ — أنه حينما يضع المثل فى العقل الإلهى لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ما ورد فى تاسوعات أفلوطين ، ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعرنا بالتناقض فى موقفه .

٢ — أنه يضع مستويات مثالية متعددة ، فالعقل الإلهى يتضمن صوراً أو مثلا ، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك ، وأيضاً النفس الانسانية تتضمن صوراً ومثلا للموجودات ، وبذلك تتعدد المستويات المثاليه وتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى فى ذات الله ، ولا شك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالى الأفلاطونى فى العهد المتأخر بعد العرض الارسطى له . ولكن نصوص « المعتبر » لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ — يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار - فى حذر - إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها ، أى أن المثال الموجود فى الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذى ينطبق عليه .

٤ — ليست هذه المثل - وهى صور فى ذات الله - « ملائكة » بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودى الخاص بها ، ولها وظائفها التى تتفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

ج) الوجود فى صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيق واكتفى بأن وضع المثل فى الذات الإلهية ، إلا أنه يتجه فى طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن

ملأ الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع . فعنده أن سبب كل حادث في الوجود « ملاك » فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف ، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية ، بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة ، إذ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة ـ فلكية أو عنصرية ـ ملاكا يحفظ صورتها في المادة ويستبقي الأنواع بأفرادها ، ويسمى هذا الملاك « حافظ الصورة » ، وهو مدبر شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة .

« فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها ، وربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو **حافظ الصورة** في المادة ومستبقي الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة ، وما هو مظنون بل محقق معلوم ، فان حافظ الصورة ... واحد لا محالة هو ملقن لأشخاصها ومعلمها ما لا تحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التي تجرى على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم . . . في أنواع النبات والحيوان . . . حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها في الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالأشبه والأولى في طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية »(١).

فكأننا هنا بازاء تنظيم جديد لمناسبات الفعل الإلهي ، فانه لما كانت صور الموجودات في الذات الإلهية ، وكان الخلق عملية ينفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط ، لذلك فان عملية الايجاد تتخذ الصورة الملائكية كمظهر تنظيمي لها ، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أي دور فعال في عملية

(١) م . س ـ ص ١٩٧ .

الخلق كما أشار أبروقلس من قبل انسياقا مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة ، بل أن دورها الأساسى هو القيام بالتعليم والارشاد لأفراد النوع المكلفة به ، فهى الحارس والحافظ والمستبقى لهذا النوع . وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه « واهب الصور » فان أبا البركات يرفض هـــذه التسمية ويسمى الملائكة « حافظة الصورة » وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة فى عملية الخلق ، فبينما نجـــد العقل الفعال يهب الصور أى يخلع الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كونى ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته ، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله . وكذلك فبينما نجد المشائين يركزون عملية الايجاد بالنسبة للمحسوسات فى عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأى من آرائهم ، نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة .

وبهذا تتحدد معالم المذهب فى مواجهة العقيدة الإسلامية ، فاستبعاد فكرة الوسائط والحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر تبتعد عنه المشائية الإسلامية ويحبذه الموقف السنى وأهل الظاهر على وجه العموم .

خاتمة :

تبين لنا خلال هذا العرض المجمل لموقف أبى البركات الفلسفى ، كيف أنه حاول جاهدا أن ينتقد مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة كل الجدة إذ أنها تتسم بالطابع الأشعرى ، إلا أنه لم يستطع أن يتجاهل الحقائق الهامة التى انتهى إليها التطور الفكرى الفلسفى عند المسلمين إلى ما بعـــد ابن سينا ، ولذلك فقد عالج المشاكل التى تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلاءم مع الموقف الأشعرى إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات

المستمرة بين مختلف الفرق والمذاهب . فهو قد اضطر مثلا إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطونى ـ كما تبين لنا ذلك ـ ولكنه تلقاه فى بعض المواضع مع ما تداخل فيه من عناصر مضطربة . وكذلك موقفه بصدد التنظيم الملائكى للوجود لا يخرج ـ فى قسم منه ـ عما ورد فى رسالة الملائكة لابن سينا والموقفان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطونى المحدث .

أما فيما يختص بالنفس الانسانية فقد تأثر بالتيار الروحى الصوفى وأوشك أن يقع ـ عن غير قصد ـ فى شباك بعض المواقف الصوفية التى لا تتفق مع تعاليم أهل السنة .

فطرافة موقف أبى البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية الصدور واعتراضه على تحديد فعل الخالق باتجاه واحد ، وقوله بتكثر الخلق فى اتجاهات مختلفة متعددة حفظا للقدرة الإلهية .

وأخيراً فان هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة وأرجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف صاحب « المعتبر » وكيف أنه حلقة لابد منها فى حركة التطور الفلسفى عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الاشراقيين وتلامذتهم .

الفصل السادس عشر

السهروردى الاشراقى (١)

(٥٥٠ – ٥٨٨ هـ)

تمهيد :

لقد اعتقد الكثير من مؤرخى الفلسفة الإسلامية أن التيارات الفلسفية قد أخذت فى الانزواء والاضمحلال بعد نقد الغزالى الشديد لفلاسفة الإسلام . وقد ساعدت الظروف السياسية بعد ذلك على تثبيت نقد الغزالى للفلسفة وذلك بعد سقوط الدولة الفاطمية واندحار المذاهب الباطنية وانتصار الإسلام السنى وتكتل المسلمين حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبى على العالم الاسلامى . ولكن كان يجب أن يأخذ التطور الفكرى مداه فى المحيط العقلى الإسلامى رغم وجود هذه العقبات . أو بمعنى آخر كان يجب أن يصل تطور مذهب ابن سينا الحقيقى إلى نهايته الحاسمة . هذه النهاية التى أدت إلى ظهور مرحلة جديدة فى الفكر الاسلامى هى المرحلة الاشراقية ، وقد تزعم هذا الأتجاه الأشراقى شهاب الدين السهروردى المقتول .

---

(١) راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى المقتول وقد آثرنا أن نقدم هنا صورة موجزة لمذهب الاشراق وأجلنا الاشارة إلى المراجع التى تؤرخ حياة السهروردى إكتفاء بما أوردناه فى دراستنا التفصيلية للموضوع ، راجع أيضاً للمؤلف النشرة النقدية لكتاب هيا كل النور وكتاب اللمحات للسهروردى .

نشأة السهروردى :

هو أبو الفتوح يحي بن حبشى بن أميرك (تصغير أمير) الملقب بشهاب الدين السهروردى المقتول . ولقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيداً . ولكن اتباعه فسروا كلمة « مقتول » بما يفهم منه أنه شهيد .

وقد اختلط لقب السهروردى على بعض الكتاب والمؤرخين . فخلطوا بينه وبين غيره ممن يحملون نفس اللقب كأبى النجيب عبد القادر بن عبد الله بن محمد ابن عمويه الملقب بضياء الدين السهروردى الفقيه الصوفى المتوفى ببغداد سنة ٦٥٣ هـ ، وكذلك أبو حفص بن عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخى المتقدم ذكره وكان فقيها صوفياً شافعى المذهب له كتاب « عوارف المعارف » وتوفى سنة ٦٥٣ هـ .

أما من حيث النشأة الأولى للسهروردى الاشراقى فإن المراجع لا تذكر تفيصلات كثيرة عن مولده وحياته الأولى ، بل أن الشهرزورى تلميذه المباشر وهو (القائم بالكتاب) لا يعطى لنا إيضاحات كافية بهذا الصدد .

كان مولد السهروردى بين سنة (٥٤٥ هـ — و ٥٥٠ هـ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجان فى عراق العجم . اتصل فى شبابه الأول بأستاذه مجد الدين الجيلى فى مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه . ومجد الدين الجيلى هذا هو أستاذ الفخر الرازى وكانت بينه وبين السهروردى مناظرات ومساجلات . وتذكر المراجع أن السهروردى الشاب قرأ البصائر النصيرية فى المنطق لابن سهلان الساوى على الظهير الفارسى وكان ذلك فى مدينة اصفهان التى اتصل فيها عن كثب بمذهب ابن سينا فترجم له رسالة الطير إلى الفارسية وكانت له اجتماعات بفخر الدين الماردينى ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة . ويذكر الشهرزورى

أن السهروردى كان يفضل الإقامة بديار بكر واتصل هناك بأمير خربوط عماد الدين قرة أرسلان وأهدى اليه كتاب الألواح العمادية ويرجح (ماسينيون) أن السهروردى أسس مدرسة إشراقية فى بلاط هـذا الأمير ، غير أننا نستبعد قيام مدرسة إشراقية خالصة فى طور الشباب من أطوار حيـــاة السهروردى وقبل تأليف حكمة الاشراق .

على أن أهم مرحلة فى حيـاة شيخ الاشراق تلك التى قضاها فى حلب حيث اجتمع بفقهائها وعلمائها فى عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين، وتجادل معهم فظهر عليهم وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشنيع الفقهاء والمتكلمين عليه وعملوا محاضر بكفره سيروها إلى الملك الناصر صلاح الدين . هذا هو مجمل المحنة التى ألمت بشيخ الاشراق حيث أن جميــع المؤرخين يذكرون أنه أعدم فى قلعة حلب أو فى مصر أو ترك يتضور جوعاً حتى مات فى سجنه .. الخ .

ولـكن العماد الأصفهانى المعاصر لصلاح الدين يورد القصة الكاملة لمقتل شيخ الاشراق ، فيقول سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردى وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب ، أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ماخلا الفقيهين ابنى جهبل (ويذكر ابن خلكان أن هذين الشيخين هما مجد الدين وزين الدين) فأنهما قالا : هذا رجل فقيه ومناظرته فى القلعة ليست بحسن ، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس، فى الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة ... وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له : أنت قلت فى تصانيفك أن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل ، فقال لهم : ما حدا لقدرته أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ قالوا : بلى ، قال : فالله قادر على كل شىء ،

قالوا إلا على خلق نبى فإنه مستحيل ، قال : فهل يستحيل مطلقاً أم لا ؟ ، قالوا : كفرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم ، ومن جملته أنه سمى نفسه (**المؤيد بالملكوت**) . ويتضح من هذا النص أن المشكلة التى أودت بحياة السهروردى إنما تتعلق بموقفه من الامامة ، فالسهروردى يرى أن النبوة بمعنى الامامة ممكنة دائماً وفى كل عصر لحفظ النظام ولمصلحة النوع بينما يتمسك أهل السنة بالنص الدينى الذى يجعل من النبى محمد خاتم النبيين . وقد اختلفت الروايات فى طريقة مقتله ، فمن قائل بأنه صلب ومن قائل بأنه خنق وأخيراً ذكر بعض المؤرخون أنه منع عن الطعام حتى تلف ، وكانت وفاته أو مقتله فى الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب على ما يذكر ابن أبى أصيبعة وابن خلكان أما الشهرزورى تلميذه فيذكر أن أستاذه قتل سنة ٥٨٦ هـ ، وأخيراً نجد العماد الأصفهانى المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ .

مذهبه :

يعتبر المذهب الاشراقى فى جملته مذهباً أفلاطونيا حمل فى جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه ، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص فى الاشارات ، ويدور المذهب حول فكرة الاشراق ، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعى الأول . وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوار طويلة يسميها بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها بارباب الأنواع وهى أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة فى العالم الحسى . يضاف إلى هذا أن السهروردى قد إبتدع عالماً أوسط بين العالم الحسى والعالم العقلى أسماه بعالم البرزخ أو بعالم المثل المعلقة ، ويبدو أن الوضع الأنطولوجى لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون ، وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة

فإن السهروردى يجعل الأنوار فى أعداد لا حصر لها بل أنه يشير إلى كثرة لا متناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الاشراقية والمشاهدية ، والتى تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة . ويظهر أن تخطيط الوجود النورانى عند السهروردى سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة والتى تتحرك حركات عظيمة لا متناهية فيظهر فيها الثراء النورانى الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة .

غير أن تفصيل الفيوضات الاشراقية عند السهروردى وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية حيث أن ايضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجيا حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار .

وأخيراً فإن مذهب السهروردى لا بد من أن ينتهى إلى واحدية وجودية نورانية ، تلتقى فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود .

ومهما قيل عن التأثير الفارسى فى مذهب الاشراق إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفى التلفيقى الذى راجت تعاليمه عند السريان، وانتقلت على هذه الصورة إلى المسلمين فى عصر الترجمة . أما المصطلحات الفارسية القليلة التى تشيع فى مؤلفات السهروردى فهى ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام القارىء بالأصل الفارسى للمذهب وذلك انقياداً مع نزعـــة الفرس الشعوبية وكان السهروردى منهم .

الفصل السابع عشر

الحركة الفلسفية فى المغرب الإسلامى

مقدمة عامة :

نحن نعلم أن الأندلس ظلت خاضعة للخلافة الإسلامية فى المشرق إلى أن زال حكم الأمويين فى الشام عام ١٣٢ هـ . وقد استطاع عبد الرحمن بن معاوية الفرار إلى الأندلس وتكوين دولة أموية بها . مستقلة عن الخلافة العباسية فى بغداد ، وقد ظلت السيادة الأموية على الأندلس زهاء قرنين ونصف ، بلغت فيهما الحضارة الإسلامية التى أسهم فيها اليهود والنصارى فى هذه البلاد ، إبان القرن الرابع للهجرة شأوا عاليا فى مضمار التقدم والازدهار ، فأشبهت حضارة المشرق الإسلامى فى غضون القرن الثالث الهجرى مع اختلاف فى الطابع بين كل من الحضارتين . فبينما كانت الحياة العقلية فى المشرق تنضح بتشعب فى الفكر وتعقد فى المنحى وتعدد الفرق وتناحر بين المواقف والملل ، نجد المغرب وقد علت ثقافته مسحة من البساطة ، لا تكاد تظهر على أديمه أى انحرافات عن صلب العقيدة إلا وتصدى لها الخلفاء أو الأمراء وذوو الرأى ، ومن ثم فقد غلب على أهل هذه البلاد مذهب مالك فى الفقه ، وعزف مثقفوهم عن حركة الاعتزال ونزعات الفلسفة الصوفية المبالغ فيها ، بحيث أننا نجد كتب عبد الله ابن مسرة القرطبى تحرق أمام عينيه حينما وفد إلى بلاد الأندلس ، فى عهد عبد الرحمن الثالث مبشراً بالفلسفة الطبيعية .

ولما كان المشرق أسبق من المغرب إلى مضمار الحضارة ، لهذا فقد كانت الوفود تزحف من المغرب إلى مناهل الثقافة فى بغداد ودمشق والحجاز لكى

تغترف من العلم الإسلامى فى منابعه ، وازدهرت مراكز استنساخ الكتب من الشرق ، وكان اهتمام أهل المغرب فى بادىء الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعى والطب ، مع دراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا .

ورغم إنحلال دولة الأمويين فى الأندلس فى بداية القرن الخامس الهجرى وقيام دول الطوائف ، إلا أننا نلاحظ ازدهار النشاط العقلى والفكرى خلال هذا القرن . فقد عرف فيه الأندلسيون الفلسفة الطبيعية ورسائل إخوان الصفا والمنطق ، ثم مؤلفات الفارابى وقانون ابن سينا فى الطب .

وكان اليهود هم الذين بكروا إلى حمل لواء التفكير الفلسفى فى الأندلس فنجد تأثير الفلسفة الطبيعية فى ابن جبرول ، وأثر إخوان الصفا فى باخيا بن باقودا . وقد كانت هذه الحركة اليهودية فى نطاق التيار الفلسفى الإسلامى النازح من المشرق الإسلامى ، فلم تكن مدرسة فلسفية يهودية كما يزعم مؤرخو الفكر اليهودى بل كانت مدرسة إسلامية أفرادها ممن يدينون باليهودية فحسب .

يبدو أنه لم يسهم فى بواكير هذه الحركة الفلسفية فى الأندلس ، أفراد من المسلمين قبل عبد الله بن مسرة القرطبى ، وظهر بعده ابن حزم ، وابن باجة وابن السيد البطليوسى وابن طفيل ، على أن ألمع شخصية ظهرت فى المغرب الإسلامى هى شخصية أبى الوليد بن رشد الذى كان لها تأثيرها الذى لا يجحد فى المغرب الإسلامى والمسيحى على السواء .

١ — ابن مسرة (١)

كان ابن مسرة يمثل الفرع المغربى لحركة الباطنية المتأثرة بتعاليم أنبا ذوقليس

---

(١) ولد ابن مسرة عام ٢٦٩ هـ ، وكان أبوه عبد الله من المتصلين بحركتى الاعتزال والباطنية وقد توفى أثناء أدائه لفريضة الحاج وكان ابن مسرة قد ناهز السابعة عشر من عمره ، فاعتزل فى جبال قرطبة مع تلاميذه عاكفاً على دراسة مذهب أنبا ذوقليس الباطنى ، ولكنه اضطر إلى الهرب إلى خارج الأندلس وزار مكة والمدينة واغترف من ثقافة الشرق ثم عاد الى موطنه فى عهد عبد الرحمن الثالث ، ولكنه عاد الى الاعتكاف فى جبال قرطبة وتوفى بها وحوله تلاميذ عام ٣١٩ هـ ومن كتبه التى عرفت « كتاب التبصرة » الذى يتضمن مذهبه الباطنى ، ثم « كتاب الحروف » .

وليست هذه تعاليم أنبا ذوقليس المبكرة بل هى مستمدة من الأنبا ذوقلية الجديدة التى مزجت آراء أنبا ذوقليس الطبيعية بالأفكار الغنوصية ثم لم تلبث أن تأثرت بالأفلاطونية المحدثة فيما بعد ، وقد أخذ ابن مسرة عن الغنوصية بعض أفكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة ، أو العنصر الأول ، وأن النفس قد هبطت من عالم إلهى نتيجة للخطيئة ، وأنها تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق التطهر الذى لايتحقق بدون مرشد روحى وبدون تأويل نصوص الكتب المقدسة.

وقد صاغ ابن مسرة هذه الأفكار فى إطار مذهب فيوضات مترتبة النزول ، وتنحصر مراتبها فى خمسة جواهر :

العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة ، ثم العقل والنفس والطبيعة وأخيراً المادة الثانية ، ويلاحظ أن المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة موجودة عند أفلوطين ، وبذلك يختلف ابن مسرة عن فيلسوف الاسكندرية فى حقيقة الجوهر الأول فهو عند أفلوطين « الواحد » أما عند ابن مسرة فهو المادة الأولية الأزلية . وعلى الرغم من أن أفلوطين يتكلم عن الهيولى المعقولة التى تعتبر مقوما لعالم المعقولات إلا أنه لا يضيفها إلى « الواحد » الذى يصل به إلى أعلى درجة فى التجريد فيجعله نقطة رياضية فحسب . ونجد أن الكثيرين من الإسلاميين يتأثرون بفكرة الهيولى الروحية المعقولة عند أفلوطين مثل الرازى وصدر الدين الشيرازى ومدرسته فيما بعد .

أما الهيولى كجوهر أو فتلك فكرة لم تظهر عند مفكر إسلامى قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية . وقد تأثر ابن عربى بهذه الفكرة ، فهو يميز ويعزى اليه الفضل الأكبر فى تنظيم جماعة ابن مسرة تنظيما دقيقاً على بين خمسة أنواع للمادة على رأسها المادة الأولى المعقولة المشتركة .

على أنه يبدو أن القول بوجود هذه المادة على رأس الفيوضات ، ثم الغموض الذى يحيط بفكرة « الله » وصلته بهذه المادة أو ارتباطه بها إنما يرجع إلى المصدر الطبيعى الاول لمذهب أنبا ذوقليس ، حيث يعتبر من مذاهب الدهرية التى تجحد الصانع وتضيف للمادة قوة التولد الذاتى بفعل الحركة الذاتية ، وكان أنبا ذوقليس الحقيقى قد فسر هذه الحركة الخلاقة بمبدأين هما المحبة والكراهية حتى يتلافى القول بوجود إله خالق . ونجد ابن مسرة يستخدم أيضا هذه الثنائية الحركية ، رغم اعتقاده بالالوهية تمشياً مع الفكر الباطنى والغنوصى بالذات ، ولهذا نجد تجاوباً شديداً بين مذهب ابن مسرة ومذاهب الباطنية والشيعة الإسماعيلية . وهذا يفسر لنا سر إتهامه بالإلحاد والزندقة ، وقلة عدد التلاميذ والمحيطين به ، وهذا لم يمنع من أن يكون لهذه المدرسة تأثيرها الكبير على الفكر الصوفى فى الاندلس . وقد قضى ابن مسرة معظم أيامه إما معتكفا فى صومعته بالجبال أو فاراً من الاندلس حتى يسلم من موجات الاضطهاد التى كانت تلاحق كل مشتغل بالفكر الفلسفى أو بالافكار الباطنية فى الاندلس ، ولهذا نجد أتباعه يؤلفون نظاماً باطنياً سرياً ويجعلون على رأسه إماما كما فعلت الباطنية فى المشرق ، ويعد إسماعيل بن عبد الله الرعينى من أبرز من عرف من أئمة هذه الجماعة فى أوائل القرن الخامس الهجرى .

وظهر بعد الرعينى أبو العباس بن العارف الذى أنشأ طريقة صوفية تستند إلى تعاليم ابن مسرة ، وقد تتلمذ على ابن العارف تلامذة ثلاث قاموا بتدعيم هذه الطريقة ونشرها وهم :

أبو بكر الماوركينى فى غرناطة وابن برجان[1] فى أشبيلية وقد ارتبط اسمه بابن عربى فيما بعد ، ثم ابن قصى فى « الغــارب » جنوبى البرتغال

(١) راجع : تاريخ الفكر الأندلسى — ترجمة حسين مؤنس .

غرار الطرق الصوفية المعروفة ، هذا وقد شرح ابن عربي كتاب ابن قصى المعروف « بخلع النعلين » (١) .

٢ – ابن حزم (٢) :

لقد كان ابن حزم ظاهرى المذهب فى الفقه ، واشتهر بهذا الاتجاه بين المسلمين ، الا أن الذى يهمنا فى هذه الدراسة أمرين والأمر الأول اتجاهه الافلاطونى فى الفلسفة ، أما الأمر الثانى فهو تاريخه للملل والنحل ، ونراه فى طوق الحمامة يتبنى موقف افلاطون القائل بأن النفس سابقة فى الوجود على البدن وأنها ذات مصدر إلهى ، وأن كل نفس حينما تجد نفسا أخرى شبيهة بها تتجاذب معها وتتجاوب فيحصل بينهما اتحاد روحى هو الحب وهو يفصل هذا الرأى استنادا إلى ما ورد بهذا الشأن فى « المأدبة » لأفلاطون ، فيذهب إلى أن النفس جميلة تميل إلى كل ما هو جميل فإذا صادفته ووجدت فيه شيئا من طبيعتها الخاصة تعلقت به فوقع الحب .

وفى كتاب الاخلاق والسير : يورد ابن حزم المصطلحات الفنية التى استخدمها فى طوق الحمامة ، ويضيف اليها مذكراته وتأملاته الشخصية مستعرضا جوانب الحياة الانسانية فى الاندلس على عصره .

---

(١) نشره أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب – جامعة الاسكندرية .

(٢) هو أبو محمد على بن حزم المولود فى قرطبة عام ٣٨٣ هـ . الشاعر المفكر الفقيه الاصولى الاخلاقى ، وكان من أنصار الدولة الاموية واشتغل بالسياسة فقد كان وزيرا للمستظهر وبعد مقتله انصرف إلى العلم وتوفى عام ٤٥٤ هـ .

وله فى الفقه كتاب « الابطال » وكتاب « المحلى » وفيها دفاع عن الموقف الظاهرى ، أما فى الفلسفة والاخلاقيات فقد وضع كتاب طوق الحمامة فى الحب ، وكتاب الاخلاق والسير وفيه يصور حياة أهل عصره ثم كتاب الفصل والنحل وهو فى الاديان المقارنة .

أما فى كتاب الفصل والنحل وهو فى الدين المقارن فنراه يحصى اعتقادات البشر وأديانهم فيقسم الناس من حيث الدين وعدمه إلى صنفين : ملحدين ومؤمنين ثم يقسم كل صنف منهما إلى اثنين ، وكل دين من هذين الاخيرين إلى فريقين . وهكذا يمضى فى تصنيفه مستخدما منهج القسمة الثنائية الافلاطونية La Dichotomie الأمر الذى يقطع بتأثره بأفلاطون ، ويدل على إطلاع واسع عميق ومعرفة شاملة محيطة باعتقادات البشر وأديانهم .

وابن حزم ينتهى فى كتابه هذا إلى القول بأن أهل الكتاب منهم من حافظ على النص دون تبديل أو تعديل أو تحوير ، ومنهم من بدل فيه وحور . ويقوم التصديق بحقيقة الدين — بحسب رأى ابن حزم — على أساس : الاقرار بوحدانية الله والاحتفاظ بالنص المنزل على الانبياء والرسل دون تعديل أو تبديل ، فيصان الوحى المنزل نصا وحرفا حتى يحتفظ بتأثيره المستمر خلال العصور المتتالية ، إذ هو بداية الطريق الذى يوصل المؤمن إلى السر الإلهى .

٣ — ابن باجة (١) :

عاش ابن باجة فى عصر المرابطين ، وكان عصر اضطهاد للفكر وأصحابه .

---

(١) هو أبو بكر بن يحيى المعروف بابن الصائغ وبابن باجة ولد فى سرقسطة فى القرن الخامس الهجرى ، ولسنا نعرف تاريخ مولده ، ولكن المصادر تجمع على الاشارة إلى قصر حياته ووفاته عام ٥٣٣ ﻫ .

وقد كانت حياته مليئة بالازمات اذ اضطر الى الفرار من سرقسطة الى غرناطة بعد احتلال الفونس الأول لمسقط رأسه ثم غادر غرناطة إلى مراكش حيث صار وزيرا فى بلاط فاس وظل بها الى حين وفاته .

وقد عرف عن ابن باجة حبه للعزلة وتذوقه للموسيقى كالفارابى ، وهو بالفعل قد تأثر بالمعلم الثانى فى حياته وفى مذهبه وقد أشاد ابن طفيل بعمق تفكير ابن باجة واصالته الفكرية .

وترجع أهمية هذا الفيلسوف إلى تأثيره الكبير على ابن رشد وعلى البرت الاكبر .

أما آثاره الفلسفية فلم يستطع اتمامها ، وله رسالة فى المنطق ورسالة فى النفس ، وأخرى فى اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال ثم رسالة فى الوداع ، وأهم رسائله على الاطلاق رسالة تدبير المتوحد (١) .

ولابن باجه شروح على كتب أرسطو وهى :

كتاب الطبيعة والآثار العلوية والتوالد وتاريخ الحيوان .

وعلى الرغم من قصر حياته إلا أنه قد أحاط بعلوم عصره احاطة واسعة فدرس الطب والرياضيات وعلم الفلك .

ومما تجدر الاشارة اليه أنه كما كان ابن مسرة يمثل فى المغرب اتجاها يميل إلى التصوف وإلى الادراك الذوقى لحقائق الوحى والالوهية وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية (وقد سار ابن عربى فيما بعد على هذا الدرب) نجد ابن باجة يرفض هذا الاتجاه وينتقد موقف الغزالى فى المشرق الذى قال بأن العالم العقلى لا ينكشف للانسان الا بالخلوة ، فيرى الانوار الإلهية ويلتذ بها لذة كبيرة ، ويقول ابن باجة : أن الغزالى حسب الأمر هينا حينما ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله فى القلب . بل الحق أن النظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله ، أما المعرفة الصوفية بما تنطوى عليه من صور حسية فإنها تكون عائقا عن الوصول إلى معرفة الله إذ هى تحجب وجه الحقيقة .

---

(١) مؤلف ناقص يقف عند الفصل السادس عشر ، وكان منك قد نشر الفصول الاولى منه ، ولم يلبث أسين بلاسيوس أن كشف عن الجزء الباقى إلى الفصل السادس عشر .

فالمعرفة العقلية هى وحدها التى تقود الانسان إلى معرفة نفسه بنفسه ومعرفة العقل الفعال ، وقد تأثر ابن رشد بموقفه هذا .

وكتاب « تدبير المتوحد » لابن باجة يبين معالم الطريق الموصل إلى العقل الفعال .

وتقال لفظة التدبير على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، وليست هذه الغاية سوى الاتحاد بالعقل الفعال ، ولهذا فان الطريق الذى يرسمه الكتاب هو المنهج الذى يسير عليه الإنسان حتى يبلغ هذه الغاية المنشودة .

ولـكن هذا المنهج ليس منهجا صوفيا يستخدم فيه المريد أسلوب المجاهدة والتطهير ، بل هو تدبير الاعمال بالعقل ، واستخدام الرؤية ولا يقدر على هذا غير الإنسان .

ويشير ابن باجة إلى أن تدبير المتوحد (١) يجب أن يكون صورة للتدبير السياسى فى الحكومة الفاضلة ، وهنا نلمس تأثير الفارابى الواضح فى فلسفة ابن باجة . ولم يكن ابن باجة فيلسوفا نظريا فى فكرته عن الحكومة الفاضلة ، أى لم تكن هذه الفكرة لديه من قبيل الافكار القبلية السابقة على التجربة ، إذ أنه كان يلجأ إلى الممارسة التجريبية لأحوال المجتمع وظروفه وأخلاقه وعاداته ويحاول اصلاحها فتنشأ لديه فكرة عن المجتمع الامثل ، ويبدأ اصلاح المجتمع من القاعدة الأولى للتجمع البشرى أى من الفرد ، فتحقيق وجود الفرد أى المتوحد هو الخطوة الأولى فى اصلاح المجتمع كله فليس المجتمع شيئا بدون أفراده .

وحينما يتحقق وجود الأفراد المتوحدين ينشـأ بينهم تـكافل وتضامن اجتماعى ، ويتمكنون من إقامة مجتمع فاضل لا يحتاج إلى أطباء أو قضاة ،

(١) كلمة المتوحد تشير الى الفرد كما تشير الى الجماعة .

إذ ليس لهم من طبيب سوى الله ، وهم كالنبتات التى تنمى التدبير المؤدى إلى غبطة المتوحد ، إذ أن هذا المجتمع الكامل ستسود فيه الفضيلة وتنتفى الشرور وذلك بفضل قدرة هؤلاء الرجال على الاتصال بالعقل الفعال الذى يلهمهم طريق الحكمة والهداية .

وأما فى ظل الحكومات الحالية غير الكاملة فعلى المتوحدين أن يتجمعوا فى وحدة مترابطه ليكونوا نواة للمدينة الفاضلة ، وطالما لم تأخذ الجماعة بآرائهم فانهم يظلون « غرباء » فى مجتمعهم ، ذلك لأنهم مواطنو الحكومة الفاضلة الذين يبشرون بحدوثها ويتحملون فى سبيل ذلك العنف والاضطهاد ويصمدون للقوى المضادة بما تسلحوا به من جرأة روحية حمسة .

ولكن كيف يصل الفرد إلى مرتبة المتوحد أى إلى مرتبة إلهية ؟ إن الإنسان يرقى صعودا من الجزئى والمحسوس — وهما الموضوع الأول للعقل — لكى يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ، والفلسفة ترشده فى عملية الصعود ، إذ معرفة الكلى تحصل من معرفة الجزئيات بمساعدة إشراق العقل الفعال من أعلى .

ويرى ابن باجة أن العقل الإنسانى يبلغ كماله بالمعرفة العقلية ، وهذا النظر العقلى هو سعادته العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته .

ويقطع العقل فى رحلة الصعود من أدناها — أى من الصور الهيولانية (١) — إلى أعلاها وهى العقل المفارق ، وهذه الصور تؤلف سلسلة متكاملة ، والعقل حين يقطعها يجتاز هو نفسه مراحل تقابل وحدات هذه السلسلة

---

(١) عند ابن باجة كما هو عند أرسطو ، الهيولى لا توجد بدون صورة أما الصورة فقد توجد بدون هيولى وذلك فى العقول المفارقة .

حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال ، وواجب الإنسان أن يتصل بهذه الصور المعقولة جميعا وهى :

الصور المعقولة للجسمانيات — التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل — العقل الإنسانى فى ذاته — العقل الفعال — وينتهى إلى ادراك عقول الافلاك ثم الواحد الأول .

ولكن كيف يتم اجتياز هذه الصور ؟

هناك نوعان من الصور : صور معقولة توجد فى مادة ويمكن تجريدها عنها ، ثم صور معقولة مفارقة لا توجد فى مادة أصلا .

والصور التى من النوع الأول هى معقولات هيولانية توجد فى عقل الإنسان بالقوة فإذا تم تعقلها أصبحت صورا معقولة بالفعل ، والعقل الفعال هو الذى يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذه الصور المعقولة المجردة تدرك العلاقة بين الواحد الأول والماديات ، ثم تتلاشى هذه العلاقة ويدرك المتوحد هذه الصور فى ذاتها لا على أنها مجردة من مادتها ، فهو هنا يصل إلى إدراك « مثل المثل » وجواهر الجواهر ، فيفهم جوهر الإنسان على حقيقته ويعرف أنه موجود ذو طبيعة عقلية أى « عقل » ، وهذا هو الذى يقصده بالعقل المستفاد وقوامه العقل بالفعل الصادر عن العقل الفعال .

وإذن فهذه المعقولات بالقوة عندما تجرد من الهيولى ، تصبح موضوعات للفكر ، ويصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة فهى عقل مستفاد .

وعلى هذا فصور الكائنات حينما تصبح معقولات بالفعل — وهذا هو الحد الاسمى الذى يمكنها بلوغه — يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل .

وبذلك يكون هدف المتوحد أن يصل إلى التفكير فى الصور المعقولة بدون

تجريدها من مادة ، فكأنه بهذا يفكر فى ذاته من حيث أنه سيكون حاصلا على معقولات بالفعل خالصة تماما من أى تعلق بالهيولى أى أن ذاته ستكون موضوعاً لتفكيره .

أما الصورة المعقولة المفارقة التى لم تكن أصلا فى مادة فإنها لاتتبدل وتظل كما هى ويعقلها العقل كما توجد فى ذاتها .

وكما أن العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل تصبح هذه الصور المعقولة صوراً للعقل المستفاد . وكل ما هو موجود من صور فى هذا العالم مرتبطة بمادة محسوسة يوجد فى العقل الفعال بصورة معقولة مفارقة مثل وجودها عند الانسان فى العقل بالفعل ، وهذا يفسر لنا كيف أن الإنسان هو أقرب الكائنات إلى العقل الفعال .

ونحن نجد عند ابن باجة إذن مستوى مثالى أول لصور المحسوسات وذلك فى العقل بالفعل ثم مستوى مثالى ثانى لهذه الصور فى العقل الفعال وهكذا يظهر أثر نظرية أفلاطون المثالية عند ابن باجة .

وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلى للانسانية أما العقول الإنسانية الجزئية فانها فانية لاتبقى بعد الموت ، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الاحساس والتعقل ، وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب والعقاب .

وهذا العقل الأزلى الواحد للانسان هو الذى يصل إلى الإتحاد بالعقل الفعال ، ولهذا فانه لا يصل إلى هذه المرتبة إلا النفر القليل من بنى البشر وهؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الروية وأساسها الفعل الحر الاختيارى وهو الفعل الذى يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الانسانى

الحق ، وهو على عكس الفعل البهيمى الذى لا غاية مقصودة منه . والخلاصة أن المتوحد هو الذى يعيش طبقاً لدواعى العقل ، وينمى عقله فى جو من الحرية الخالصة ، ولا يتسنى له ذلك إلا باعتزال المجتمع ، والعكـــوف على تعليم نفسه بنفسه ، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة ، فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم ، وهم السعداء حقاً والخالدون الذين أصبحوا أنواراً مشرقة ، تجد نفوسهم راحتها فى الاتحاد بالفعل الأعلى مصدر الفيض والنور .

* * *

هذه هى جملة آراء ابن باجة نلمح فيها تأثير الفارابى ، فى كثير من المواضع، ويتضح لنا من خلالها كيف أن ابن باجة يعارض طريق الصوفية أصحاب الحكمة الذوقية ويرى أن الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا عن طريق المعاناه العقلية ، والنظر فى المعقولات أى باستخدام الحكمة البحثية ، فذلك هو الطريق الموصل إلى السعادة العظمى ، وهو فى هذا متأثر بأرسطو ، وسنرى كيف يسير ابن رشد فى نفس هذا الاتجاه .

٤ ـ ابن طفيل :

لقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحرراً من الناحية العقلية فى ظل حكم الموحدين الذين أدخلوا الكلام الأشعرى إلى المغرب ، وكان لهم ولع بالفلسفة .

---

(١) ولد أبو بكر بن عبد الله بن طفيل فى قادس من اقليم غرناطة ، وكان واسع المعرفة درس الطب والرياضيات والتنجيم والفلسفة ميالاً لحياة العلم والتأمل وكان فى مطلع حياته حاجباً لحاكم غرناطة ، ثم لم يلبث أن انتقل الى مراكش على عهد دولة الموحدين وأصبح وزيراً وطبيباً للخليفة أبى يعقوب يوسف ، وقد لقى ابن رشد وقدمه الى الخليفة فعهد اليه بشرح كتاب أرسطو . وقد توفى ابن طفيل فى مراكش عام ٥٧١ هـ .

وقد اشتهر ابن طفيل بقصته الصوفية حى بن يقظان ، ولكن الغرب اللاتينى عرفه أولا من خلال نقد ابن رشد لكتاب لابن طفيل فى النفس (وقد فقد هذا الكتاب) ، حيث يعترض على توحيد ابن طفيل بين العقل الهيولانى فى الإنسان والقوة المخيلة ، فهو يرى أن المخيلة يمكنها بعد طول الممارسة أن تتقبل المعقولات ومن ثم فليست بنا حاجة إلى القول بوجود عقل آخر غيرها .

أما قصة حى بن يقظان فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجة فى تدبير المتوحد من حيث إهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع ، ولكن ابن طفيل يختلف عنه فى تركيز إهتمامه على الفرد وحده ، وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة ، إذ أنه يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذى هو مصدر العلم والمعرفة للانسان أفراداً وجماعات . وذلك على الرغم من أن القصة تبين فى الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أى بدون معلم أن يصل الى معرفة العالم العلوى ومعرفة الله والخلود .

وكأن ابن طفيل يحيل اشراق العقل الفعال الى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج فى مراتب المعرفة حتى تصل الى الكمال المنشود ، أو كأن اشراق العقل الفعال يستتر فى اللاوعى أو فى العقل الباطن للفرد ، ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل الى دراك الحقيقة الكاملة فيتضح له فى النهاية التطابق التام بين ما توصل اليه بنفسه وما يقول به الوحى المنزل على لسان النبى ، فاذا أضفنا الى هذا كيف يتم الوحى عن طريق العقل الفعال - كما يقول فلاسفة الاسلام نجد أن التكشف التدريجى للمعرفة عند « حى » الذى يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك «حى» فى بداية الأمر - سينتهى الى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلهية، فتتجلى لحى حقيقة معرفته، وان الشريعة تتفق مع

الحقيقة إذ أن لهما مصدرا واحدا ، وهو لا يستطيع أن يصل إلى هـذه الغاية إلا إذا استعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجريدها من مدلولاتها الحسية التى ما وضعت إلا لتفى بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفـون بالظاهر وبالنظـرة السطحيـة .

ولابن سينا قصة بنفس المعنى وشخصياتها هى شخصيات قصة ابن طفيل ولكن ابن سينا يرمز بحى بن يقظان إلى العقل الفعـال أما ابن طفيل فانه يرمز به إلى العقل البشرى الطبيعى فى سعيه إلى المعرفة وإلى الكمال حتى يتجلى له النور الإلهى وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلهية .

تفصيل القصة :

تجرى أحـداث القصة على جزيرتين الأولى يسكنهـا مجتمع إنسـانى تقليدى تسود فيه الشهوات والنزعات الدنيا ، وأهله يحاكون الحقائق بأمثلة الخيـال ، واعتقادهم الدينى سطحى ساذج ، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية ، وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكى يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلى ، ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها .

وقد ظهر فى هـذه الجزيرة فتيان احدهما سلامان والآخر أبسـال تميزا عن أهل الجـزيرة بالفضل وسمو النظر العقلى وبتغلبهـا على الشهوات . وكان الأول ذا نزعة عملية فنجده يساير العامة ويقبل دينهم فى الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم .

أما الثانى فانه ينزع نزعة عقليـة صوفية ويعتزل مجتمع الجـزيرة ، ويولى وجهه نحو جـزيرة مجاورة يظن أنها قفر من السكان . وهذه هى الجـزيرة الثانية التى تجرى عليها أحداث القصة ، فى هذه الجزيرة يسكن حى — بن

يقظان ، وهو قد نشأ فى هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة ، وقد يكون قد ألقى به فى اليم طفلا فاستقر على الجزيرة ، أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية ، وقد تكفلت به ظبية فأرضعته ، وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين الكائنات من نبات وحيوان وإنسان . ثم أخذ يدرج فى مدارج المعرفة ، فتعلم بنفسه كيف يكفى حاجاته المادية وقد كافح حى حتى خرج من الطور الحيوانى الاول ثم انبعث لديه شعور دينى مصدره التعجب من اكتشافه للنار . وهو يمضى فى حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويعنى بنظافة جسمه وملبسه ويحاول تصحيح حركاته ، ويقتصر فى أكله على مايقيم الاود فلا يسرف فى الغذاء أو فى أكل اللحوم ثم هو يمر خلال حياته فى سبعة مراحل كل منها سبع سنين يصل فى نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلا خالصاً فتكون روحه مرتبطة بالعالم العلوى ، وتكون غايته أن يلتمس الواحد فى كل شىء ، وأن يشهد الحضرة الإلهية ، فيرى الطبيعة كلها تنزع اليه ويرى التجلى الإلهى شاملا ويكون عمره قد أشرف على الخمسين ، وحينذاك يحدث اللقاء بينه وبين أبسال الذى هجر الجزيرة الأولى ليعتكف فى الثانية زاهداً فى الدنيا وفى مجتمع الناس وقد كان تفاهمهما صعبا فى بداية الأمر ولكن أبسال فهم لغة حى، وقد اكتشفا أن العقيدة الدينية السائدة فى مجتمع الجزيرة الأولى قد إنتهى اليها حى وعرفها بدقة أكثر كمالا بهداية العقل الفعال ، وعرف أبسال أن العقيدة ما هى إلا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادى المحسوس وعاداتهم الإجتماعية ، وانه لكى تنكشف جوانب الحقيقة يجب إستخدام منهج التأويل الرمزى ، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها فى حقيقة أمرها شىء واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبة بالخيال ، ويفهمه الخاصة أو المتوحدون على مستوى الكمال العقلى بحسب إدراكاتهم .

وتمضى القصة فنجد حى يصحب أبسال فى رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكى يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة ، ولكن حى لاحظ أنه كلما أمعن فى شرحه الفلسفى كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهوه بالعداوة ، فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية ، لكى يعتكفا لعبادة الله عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت . وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل فى شفائه من الجهل والسطحية، وان الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين ممن لهم قوة الارادة والقدرة على التخلى عن مطالب البدن وحاجات الدنيا .

لقد اتضح لهما اذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة ، وأن النبى محمد كان على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية فى صورة أمثال حسية ولم يجهر لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة ، تلك التى لا يدركها سوى قلة من المتوحدين أى الفلاسفة المتصوفين .

* * *

ما الذى يقصده ابن طفيل من قصته ؟

لقد قال البعض أنه يقصد من ورائها إستعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه وحى ، وكيف أنه يستطيع وحده بدون معلم أن يصل إلى حقائق الوحى وأصول العقيدة .

ويرى البعض الآخر أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والعقل ، بين الدين والفلسفة من حيث أنهما يعبران عن حقيقة واحدة ، فالدين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها فى قالب عقلى .

على أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحى بأن ثمة تعارضاً بين الدين والفلسفة وانه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من

شرح الفيلسوف للعقيدة ، ولكن الواقع انه لا يوجد أى تعارض مطلقاً كما ذكرنا وان التعارض يرجع إلى اختلاف مستوى الادراك عند كل من العامة والفلاسفة .

وعلى أية حال فان هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار اليه الغزالى من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبة النظر العقلى ومخاطره ، ولهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له . وهذا لا يقدح فى الدين نفسه .

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤداها انه فى الوقت الذى يمكن فيه تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم ، نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول الى حقائق الوحى بعقولهم وبهداية العقل الفعال .

وأخيراً فاننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح فى التعبيرفى هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية ، وأن محاولته هذه تعد استمراراً لمحاولات ابن سينا والسهروردى بهذا الصدد .

ثم أن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارهما وجهين مختلفين لحقيقة واحدة ، واستخدامه التأويل بهذا الصدد ، هذه المحاولة سيتردد صداها عند ابن رشد وقد كان معاصراً له ، وكان إبن رشد معجبا بابن طفيل ، ولكنه لم يشاركه نزعته الصوفية الافلاطونية ، وسار فى طريق تخليص الارسطية من الشوائب الافلاطونية كما سنرى .

الفصل الثامن عشر

الحركة الفلسفية فى المغرب الإسلامى (تابع)

أبو الوليد بن رشد (١)

الشارح الأكبر

(٥٢٠ / ٥٩٥ هـ - ١١٢٦ / ١١٩٨ م)

نشأته وسيرته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود فى قرطبة سنة ٥٢٠ هـ ١١٢٦ م وكانت قرطبة فى ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة

---

(١) استقينا ما أوردناه عن ابن رشد من المصادر التالية :

- تاريخ الفلسفة فى الإسلام : تأليف دى بور ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة . الطبعة الثالثة ١٩٥٤ ص ٢٩٤ .
- تاريخ الفكر الأندلسى : تأليف أنجيل جنثالث بالنثيا ، ترجمة حسين مؤنس ص ٣٥٣ وما بعدها .
- ابن رشد وفلسفته الدينية : للدكتور محمود قاسم .
- مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد : مقدمة وتحقيق الدكتور محمود قاسم .
- ابن رشد : عباس محمود العقاد (سلسلة نوابغ الفكر العربى) .
- تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخورى - الجزء الثانى .
- مقال ابن رشد : كارادفو (دائرة المعارف الاسلامية) .

- Munk, Mélange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.
- Ernest Renan : Averroès et l'Averroisme, Paris 1900.
- Gauthier : (L.) Iben Rochd, Paris, 1900.
- Quadri : La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès, traduit par Roland Huart, Payot, Paris 1947.

الإسلامية فى الأندلس . أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضى قرطبة ، وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعا ، وقد ولى منصب قاضى القضاة فى الأندلس ، وعرفت له مباحث جليلة فى الفلسفة وفى الفقه وفى الشرعيات على وجه العموم .

نشأ ابن رشد إذن فى بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التى كان يموج بها العصر ، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس . درس ابن رشد الفقه أولا على مذهب مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره فأخذ منهما بنصيب كبير ولم يكد يفرغ من دراسته الأدبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة . وكان من بين أساتذته فى هذه العلوم ، ابن بشكوال وابن مسرة وأبى جعفر هارون .

وسمع به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت ، فدعاه إلى مراكش واستعان به فى إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها .

وبعد هذه الفترة نجد أن ابن رشد يتصل بأبناء زهر الأطباء ، فتكون ثمرة هذا الاتصال كتاب « الكليات » وقد ألفه ابن رشد فى مباحث الطب النظرى وقد عرف هذا الكتاب عند الأوربيين فى القرون الوسطى باسم Colliget وقد أكمل أبو مروان بن زهر الجزء العملى لهذا الكتاب فى كتاب أسماه « التيسير » ويقال أن أبا مروان وضعه بإيعاز من ابن رشد لتكتمل به الموسوعة الطبية العربية .

ونجد أن ابن رشد بعد ذلك يتصل بأبى يعقوب يوسف حوالى سنة ١١٦٩ م وهو الذى خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين فى مراكش . وكان أبو يعقوب محبا للعلم والعلماء ، ميالا للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن طفيل

قد أشاد فى مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية ، فاستدعاه الخليفة ، وأكرمه ، وجعله من خاصته . وتحقق الخليفة من فضله وعلمه ، فقد لاحظ انصرافه إلى الدرس والمطالعة ، وابتعاده عن مجالس اللهو ، فعينه قاضيا فى اشبيلية عام ١١٦٩م ، ثم عينه سنة ١١٧١ م قاضيا فى قرطبة ، ثم استدعاه عام ١١٨٢ م وعينه طبيبا خاصا له ، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاة قرطبة .

وفى خلال هذه الفترة ، وأثناء صلته بأبى يعقوب ، عكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها ، وتوصل إلى تلخيصها - إلى حد ما - من شوائب الأفلاطونية المحدثة . ويقال أن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد أن شكا إليه الخليفة من غموض النصوص الارسطية المترجمة إلى العربية .

وظل ابن رشد محتفظا بمكانته الممتازة لدى أبى يوسف الملقب بالمنصور والذى خلف أباه « أبا يعقوب » فى الحكم عام ١١٨٤ م . ولكن ارتفاع منزلة أبى الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذى دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام ١١٩٥ م . وقد اختلفت الروايات فى طريقة تكفيره ، إلا أنها ترجع فى مجملها إلى اشتهاره بالتبحر فى علوم الأوائل من الفلاسفة . واجتمع له فقهاء قرطبة وقضاتها ، واستجوبوه ، ثم عملوا محضرا بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض ، وصرحوا باللعنة على من يقرأها . فأمر الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع تداولها ، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت ، ما عدا كتب الطب والحساب ومبادىء علم الهيئة .

وقد كان من الممكن أن تؤدى هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير لهذا الفيلسوف فى نفس الخليفة الذى أمر بالاكتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقى من قرطبة وتسمى ايسانة .

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف ـ وكان فى حرب الفونس التاسع ملك قشتالة ـ أحس بحاجته إلى استجلاب رضا الشعب ومؤازرته له، وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم ، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بأبى الوليد ، وهذا هو السبب الحقيق لنكبة ابن رشد . وظروف المحنة هنا تكاد تتطابق مع ظروف المحنة التى أودت بحياة السهروردى الشاب فى المشرق الذى تألب عليه الفقهاء فاستجاب صلاح الدين لدعواهم إبان فترة الحروب الصليبية .

ولكن الخليفة ما لبث ـ بعد أن هدأت الأحوال ـ أن أخلى سراح ابن رشد، وأباح دراسة الفلسفة ، ويقال أن جماعة من وجهاء أشبيلية توسطوا لدى الخليفة للإفراج عن الفيلسوف ، فأفرج عنه ودعاه إلى بلاطه فى مراكش ، حيث توفى سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م وعمره اثنتان وسبعون سنة ، ودفن بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده .

آثاره :

اولا ـ مؤلفاته الفلسفية والكلامية التى وضعها بنفسه :

١ ـ تهافت التهافت .

٢ ـ المقدمات فى الفلسفة وهو فى اثنى عشر مقالة معظمها فى المنطق .

٣ ـ مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز فى المنطق .

٤ ـ رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية .

٥ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

٦ ـ الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة .

ثانيا ـ مؤلفاته فى الفقه والفلك والطب :

١ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

٢ — رسالة عن « حركة الفلك » .

٣ — كتاب عن « استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة » .

٤ — مختصر لكتاب المجسطى ، ولدينا ترجمة عبرية له .

٥ — كتاب الكليات .

٦ — وضع ابن رشد شروحا على أرجوزة ابن سينا فى الطب ، وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس .

ثالثا — شروحه على مؤلفات أرسطو :

١ — وضع ابن رشد شروحا مطولة لكتب أرسطو التالية : البرهان السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، النفس ، ما بعد الطبيعة .

٢ — وضع ابن رشد أيضا شروحا متوسطة للكتب السابقة ، وأضاف إليها شرحا للأورجانون ، ومعه كتاب إيساغوجى لفرفوريوس وشروحا لكتاب « الكون والفساد » و « الاثار العلوية » و « الأخلاق الى نيقوماخوس » .

٣ — ولابن رشد شروح صغرى للكتب السابقة ما عدا كتاب الأخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى .

وقد شرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الأخيرة من كتاب « الحيوان » وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها ، كما توجد تراجم عبرية لأكثرها أما فى العربية فلم يبق منها إلا القليل .

ولابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية الأفلاطونية ، سماه « جوامع سياسة أفلاطون » .

مجهوده الفلسفى :

لا نريد أن نعرض بالتفصيل لجهود ابن رشد الفلسفى — وقد نتصدى

لهذا العمل فى موضع آخر ـ ولكننا نكتفى باستعراض الخطوط العريضة لعمله فى هذا المجال .

١ ـ **ابن رشد وارسطو** ـ كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أرسطو ، ولهذا نراه يستصغر شأن علم الكلام الإسلامى وينقد مدارسه ، لأن هذا العلم ـ فى نظره ـ يحاول أن يثبت أشياء يتعذر إثباتها عن طريق منهاجه . وقد تعصب ابن رشد للمنطق الأرسطى وكان يرى أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق .

وكذلك فقد تصدى لشرح النصوص الأرسطية ولخصها وعلق عليها ، وحاول جاهداً تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة ، ومع هذا فلا يمكن أن يقال أنه اقترب تماما من أرسطو الحقيقى ، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التى يعرضها فى سياق شروحه ومؤلفاته.

٢ ـ **التوفيق بين الفلسفة والدين** ـ على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها أصالة فى مجال النظر الفلسفى هى محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أى بين الفلسفة والدين . يرى ابن رشد أن ما جاء فى الكتاب حق وأن الإيمان به واجب ، وكذلك فإن الدين يوجب النظر العقلى الفلسفى ، إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه . والعلم على وجه العموم موافق للدين ، والدين موافق للعلم . وحقيقة الأمر أن للشرع ظاهرا وباطنا فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ، ولكن التأويل يجب أن يحصر فى أهل البرهان أى الفلاسفة ، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء العقل ، والعقل هو الذى يبين ما يمكن تأويله وعلى أى وجه يكون التأويل ، وهو الذى يكشف عن الحقائق العليا . على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة . ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين ، لأن أدلتهم لا تثبت للنقد وكذلك

أيضا براهين الفارابى وابن سينا القائمة على معني الوجوب والإمكان .

وينتهى ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة ، فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق . فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر فى إصلاح الناس بأخذهم بالطاعة والاعمال حتى تتحقق سعادتهم فى المجتمع ، وعلى الرغم من اتفاق الدين مع حقائق العلم والفلسفة عن طريق التأويل إلا أنه لا يستهدف إعطاء الناس علما بل يوجههم إلى إلى ما فيه خيرهم فى الدنيا والآخرة .

٣ ـ الله والنفس والعالم : حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم ـ على رأى الغزالى ـ والقول بقدمه عند المشائين . ولكنه أظهر فى محاولاته هذه ابتعادا عن الموقف الأول بقدر ماسجل اقترابا ظاهراً من الموقف المشائى، فهو يرى أن العالم فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه . والوجود لا يصدر عن العدم وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل .

ويتألف الوجود الطبيعى من الصورة والهيولى ـ كما يقول أوسطو ـ ولا انفصال لإحداهما عن الأخرى إلا فى الذهن ، وبذلك تبطل دعوة أفلاطون فى قوله بالصور العيانية المثالية .

وتنتظم الموجودات فى مراتب فتوجد الصورة المادية أو الجوهرية فى مرتبة وسطى بين العرض المجرد والصورة المفارقة وكذلك فإن الصورة الجوهرية متفاوتة المراتب أيضا ، وهى حالات متوسطة بين القوة والفعل .

وتؤلف الصور جميعا من الذات الإلهية . وهى الصورة الأولى للعالم ـ

إلى الصورة الهيولانية ـ وهى أدنى الصور ـ سلسلة واحدة متصلة بعضها فوق بعض .

أما العالم أو الـكون الذى يخضع للتغير فإنه من حيث أزليته يستلزم حركة أزلية تفتقر بدورها إلى محرك أزلى إذ أن العالم غير حادث أو ممـكن بل هو كل متحرك منذ الأزل ضرورة ، وله محرك أزلى هو موجود ومنشىء نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع .

والله عاقل ومعقول معا ، ووجوده عين وحدته ، إذ الوجود والوحدة فيه ليستا زائدتين عن الذات والله لا يعلم الـكليات ولا الجزئيات فذاته منزهة عن كليهما ، ومع ذلك فإن العلم الإلهى هو الذى يوجد العالم ويحيط به . والله هو المبدأ والصورة الأولى ، والغاية لـكل شىء ، وهو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد .

وأما الموجودات العقلية فانها مراتب بعضها فوق البعض الآخر ، وهى عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفعال . ولـكل منها فلكه الخاص به ، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها . وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول . والعقل الفعال آخر العقول الـكونية وهو عقل واحد متصرف فى النوع الإنسانى .

فإذا ما انتهت سلسلة العقول الـكونية عند هذا الحد تنازلا بدأت مرتبة الصور العقلية المخالطة للمادة وهى النفس الإنسانية . والنفس عند ابن رشد كما هى عند أرسطو متعلقة ببدنها تعلق الصورة بالهيولى . ولـكن هـذه النفوس الجزئية غير خالدة فهى تفنى بفناء الجسد ، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل الهيولانى نرى ابن رشد على العـكس منه ـ والسياقا مع ثامثيوص ـ وقد جعل من هذا العقل جوهرا أزليا فوق طور النفس لا يعتريه الفناء ثناء شأنه فى ذلك

شأن العقول المفارقة والعقل الفعال . وقد ألحق ابن رشد وظيفة العقل الهيولانى عند أرسطو بما يسميه بالعقل المنفعل الذى يعتبر مجرد استعداد النفس ، وهو يوجد فى الإنسان ويفنى بفنائه .

على أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع الإنسان ، والعقل الهيولانى القابل يحيط بها كثير من الغموض ، فلا يمكن أن نحدد أسلوب التعقل الإنسانى بوضوح عن طريق علاقة بين عقلين مفارقين كل منهما عقل هو جوهر أزلى . وكيف تتحقق الأزلية والمفارقة والخلود لعقل هيولانى ؟

إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يبتعد كثيرا عن الموقف الأرسطى كما بسطه المعلم الأول فى كتاب النفس .

ويرى ابن رشد أن تفاوت الأفراد فى معرفتهم العقلية إنما يرجع إلى مدى قدرة العقل القابل عند كل منهم لتلقى الصور المعقولة من العقل الفعال .

٤ ـ **نظرية الاتصال بالعقل الفعال** : كيف يتم إذن الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال ؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفس على الصور المعقولة ؟

لقد سبق أن أشار ابن باجة وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد .

ويرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقين : طريق الإدراك العقلى ، وطرق الحدس الصوفى وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفى الهابط من الذات الإلهية ، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلى الصاعد الذى يبدأ من المحسوس وينتهى إلى الصور المعقولة التى هى فعل محض ، وهذا الطريق الأخير ميسور لكل إنسان ، وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل ، وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال .

٥ ـ **خاتمة** : كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين فى الغرب المسيحى وقد تأثر بآرائه القديس توما الاكوينى ، ونشأت رشدية لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير وتنهج منهجه .

ولا شك أن محاولة الفيلسوف اليهودى باروخ اسبنوزا فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأويل النصوص الدينية لكى تلتقى مع دواعى النظر العقلى ـ لاسيما فى مقاله فى اللاهوت والسياسة ـ إنما ترجع فى جملتها إلى مجهود ابن رشد وأثره فى هذا المجال .

الفهارس والمراجع

١ - فهرس الأعلام .

٢ - المراجع والمصادر .

٣ - الفهرست العام .

١ — فهرس الاعلام :

(أ)

(ح)

(خ)

(د)

(ن)

(هـ)

(و)

(ى)

٢ ـ المراجع والمصادر :

ا) المراجع العربية :

أولا ـ مراجع القسم الاول (١)

أبو ريدة (عبد الهادى) : النظام وآراؤه الفلسفية والدينية القاهرة

أحمد أمين : فجر الاسلام القاهرة

ضحى الاسلام القاهرة

ظهور الاسلام القاهرة

الاسفرائينى (أبو المظفر): التبصير فى الدين القاهرة ١٩٥٥

الاشعرى (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين القاهرة

الابانة عن أصول الديانة القاهرة

استحسان الخوض فى علم الكلام

أورسل (بول ماسون): الفلسفة فى الشرق (الترجمة العربية)

اوليرى : مسالك الثقافة الاغريقية

إلى العالم الاسلامى (الترجمة العربية)

الايجى (عبد الرحمن) : المواقف فى علم الكلام

ابن تيمية (تقى الدين) : مجموعة الفتاوى

منهاج السنة (نشرة الدكتور رشاد سالم)

ابن الجوزى : تلبيس أبليس

ابن حزم : الفصـــل

ابن خلدون : المقدمة (نشرة على عبد الواحد وافى)

القاهرة ١٩٦٢

ابن خلكان : وفيات الاعيان

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العربية وغير العربية بالاضافة الى المراجع الواردة فى هوامش الكتاب .

ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال القاهرة
الكشف عن مناهج الأدلة القاهرة
ابن عبد ربه : العقد الفريد القاهرة ١٩٢٨
ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام الأشعرى
ابن قيم الجوزية : شفاء الغليل
ابن المرتضى (المعتزلى) : المنية والأمل
بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية (ترجمة) القاهرة
الافلاطونية المحدثة عند العرب (تحقيق) القاهرة
أرسطو عند العرب (تحقيق) القاهرة
المبشر بن فاتك (تحقيق) القاهرة
الآراء الطبيعية لفلوطرخس (تحقيق) القاهرة
البغدادى (أبو منصور) : الفرق بين الفرق القاهرة ١٩٤٨
عبد القاهر بن طاهر) : أصول الدين القاهرة ١٩٢٨
بور (دى بور) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام (ترجمة عبد الهادى أبو ريدة) القاهرة
بينس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود (ترجمة عبد الهادى أبو ريدة) القاهرة
البيهقى : تتمة صوان الحكمة
التفتازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية
التهاونى (محمد على الفاروقى) : كشاف إصطلاحات الفنون القاهرة ١٩٦٣
جار الله (زهدى) : المعتزلة القاهرة ١٩٤٧
الجرجانى : التعريفات

جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام
(ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى)
الجوينى (أبو المعالى كتاب الارشاد
الجوينى أمام الحرمين) : الشامل فى أصول الدين
حاجى خليفة : كشف الظنون (طبعة فلوجل)
الخونسرى : روضة الجنات
الخياط (أبو الحسين
عبد الرحيم) : كتاب الانتصار (طبعة نيبرج) القاهرة ١٩٢٦
الدميرى : كتاب الحيوان
الذهبى : ميزان الاعتدال
الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
(وعليه شرح نصير الدين الطوسى)
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
الرسعنى : مختصر الفرق بين الفرق
السبكى : طبقات الشافعية
السيوطى : صون المنطق والكلام
الشهرستانى : الملل والنحل
نهاية الاقدام
الشيرازى (صدر الدين
— ملا صدرا) : الأسفار الأربعة فى مجلدين (طبع حجر طهران)
صاعد الاندلسى : طبقات الامم
عبد الجبار (القاضى) : المغنى (فى عدة اجزاء)
المحيط بالتكاليف
شرح الاصول الخمسة
عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام، القاهرة

الغزالى (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة
الرد على الباطنية
الجام العوام عن علم الكلام

القفطى (جمال الدين) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٤٦ هـ

الكاشى : معرفة الرجال القاهرة ١٣١٧ هـ

الكلينى : أصول الكافى

المجلسى (محمد باقر) : كتاب الاعتقادات

المقدسى (أبو طاهر) : البدء والتاريخ

المقريزى : الخطط القاهرة ١٢٧٠ هـ

الملطى (أبو الحسن) : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع
القاهرة ١٩٤٩

ميبلى (الدو) : العلم عند العرب (الترجمة العربية)

(ن)

نادر (البير نصرى) : المعتزلة فلاسفة الاسلام السابقون

نللينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب

النوبختى (الحسن
بن موسى) : فرق الشيعة

ب) المراجع الأجنبية :

- Armstrong : The stracture of the Intelligible World in the philosophy of Plotinus.
- Bréhier (E.) : l'Intelligence chez Plotin. Ed. Boivin.
- Casartelli : E.R.E - art. Dualism (Persian).
- Corbin (H.) : Hist. de la Philosophie Islamique.
- Galland (H.) : Essai sur les Mo'tazilites, 1906.
- Gandillac (De) : La Sagesse de Plotin.
- Gardet (L.) : Introdution à la Theologie Musulmanne.
- Gauthier : Introduction à la Theologie Musulmanne.
- Guenon : Hist., de la philosophie Indienne.
- Halkins, A., S., : Moslem Sects and shisms, 1935.
- Macdonald, D.B. : Muslim Theology 1903.
- Massignon (L.), : Salman Pak, 1934.
- Munk : Mélanges de philosophie Arabe et Juive.
- O'Leary : Moslem thought and its place in history.
- Sarton : History of Science.
- Sweetman : Islam and Christian Theology 1945.
- Tritton (A.S.) : Muslim Theology, London 1947.
- Vacherot : Hist. Cratique de l'école philosophie d'Alexandrie.
- Watt W. : Origin of the Islamic doctrine of Acquisition J.R.A.S. 1943.
- Wensnick (A.) : Moslim Creed, 1932.

ثانيا — مراجع القسم الثانى :

ا) المراجع العربية (١) :

أحمد أمين : ضحى الإسلام

أميل جنثاليث بالنيثيا : تاريخ الفكر الأندلسى (ترجمة حسين مؤنس)

الأب جورج قنواتى : مؤلفات ابن سينا

حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية

دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام (ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة)

د . عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا

عباس محمود : الفارابى

عباس محمود العقاد : ابن رشد (نوابغ الفكر العربى)

عثمان نجاتى : الادراك الحسى عند ابن سينا

د . محمد البهى : الجانب الإلهى فى الفكر الإسلامى

د . محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية

د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان (ج ١ ، ج ٢)

د . محمد على أبو ريان : هياكل النور

د . محمد على أبو ريان : لمحات فى الحقائق

د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية

مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العامة . وقد اكتفينا بذكر المراجع المتخصصة فى سياق نص الكتاب ، كذلك لم تدرج فى هذا الفهرست كتب الفلاسفة ومؤلفاتهم (أى النصوص الفلسفية لفلاسفة الإسلام) واكتفينا بايرادها فى صفحات هذا البحث .

ب) المراجع الافرنجية :

Armstrong : the structure of the intelligble universe in the philosophy of Plotinus.

Carra de Vaux : Les penseurs de l'Islam.

Gardet (L.) : La philosophie mystique chez Avicenne.

Gauthier (L.) : Ibn Rochd Paris 1900.

Gilson (E.) : Les sources greco - arabes de l'Augustinisme Avicennesant, Archives doctrinales ... de Moyen Age.

Gobineau (A.) : La philosophie et les Réligions dans l'Asie Centrale Vol., I.

Goichon : L'Essence et l'Existence dans la philosophie d'Ibn Sina.

Madkour : La place d'al-Farabi dans l'Ecole philosophique Musulmane.

Munk : Mélange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.

Palacios Asin : Abenmassara E. I.

Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe Médièval des orgines à Averroès, trad., par Roland Huart Payot, Paris 1947.

Renan (E.) : Averrosès et l'Averroisme, Paris 1900.

Saliba (Dj) : La Metaphysique d'Avicenne.

٣ ـ الفهرست

القسم الاول

المقدمات العامة وعلم الكلام

١ ـ مقدمات عامة فى الفلسفة الأسلامية

الفصل الاول

الفصل الثانى

الفصل الثالث

٢ ـ الفرق الأسلامية وعلم الكلام

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

القسم الثانى

الفلسفة الاسلامية

الفصل الحادى عشر

الفصل الثانى عشر

الفصل الثالث عشر

الفصل الخامس عشر

الفصل السادس عشر

الفصل السابع عشر

الفصل الثامن عشر

الحركة الفلسفية فى المغرب الاسلامى (تابع)

